. .JULIUS EVOLA (19 mai 1898-l1 iunie 1974), la Roma. Format sub influenţa lui Nietzsche, Michelstaedter şi Weininger; legături cu futurismul lui Marinetti, grupul „papinian" Lacerba şi dadaismul lui Tzara. Pictor, teoretician al artei *(Arte astratta,* 1920). Ofiţer de artilerie în primul război mondial. La Roma frecventează cercurile de avangardă (Bragaglia, Balla etc.), azi e considerat drept cel mai important exponent al dadaismului italian. Poet. Studii politehnice nefinalizate. Se afirmă ca filozof şi istoric al culturii cu interese vaste şi atitudine constant anticonformistă: *Saggi sul idealismo magico,* 1925; *Teoria deWIndividuo assoluto,* 1927; *Fenomenologia deWIndividuo assoluto,* 1930. Autor al primului studiu italian despre Tantre: *L'uomo come potenza* (1926), reluat şi [1] dezvoltat în *Lo Yoga delte potenza* (1949). Cercetări despre formele de realizare interioară, alchimie şi magie *{La tradizione ermetica,* 1931), neospiritualism *(Maschera e voltodellospiritualismo contem-poraneo,* 1932), cavalerism şi ezoterism *(Ilmistero del Graal,* 1937). îşi precizează viziunea antimodemă, antiprogresistă şi antimate-rialistă în *Rivolta contro ii mondo modemo* (1934), amplă panoramă a civilizaţiilor tradiţionale în contrast cu civilizaţia contemporană: „După ce o citeşti, te simţi transformat", scria Gottfried Benn. în plin război, după o serie de cărţi despre problema raselor *(Tre aspetti del problema ebraico,* 1936; *B mito del sangue,* 1937; *Sintesi di dottrina della razza,* 1941), publică un important eseu despre asceza budistă: *La dottrina del risveglio* (1943), elogiat de The Păli Society. Surprins de un bombardament la Viena, în 1945, e rănit la coloana vertebrală şi rămane cu o pareză a membrelor inferioare. Cărţi majore despre epoca sumbră a omenirii aflate în plin Kali-Yuga: *Gli uomini e le rovine* (1953), *Metafisica del sesso* (1958) şi *Cavalcare la tigre* (1961). O autobiografie intelectuală în *II cammino di cinabro,* 1963; o interpretare istorico-ideologică *(II fascismo,* 1964), două volume de miscelanee *(L'arco.ela clava,* 1968; *Ricognizioni,* 1974); poezii complete *(Raâga Blânda,* 1969). Fondator de publicaţii *(Ur, Kmr, La Torre),* cu contribuţii strînse în *Introduzione alia Magia quale Scienza dell'Io,* 3 voi., 1955-l956; vastă publicistică de-a lungul întregii vieţi. Tradus în numeroase limbi, în ciuda marginalizării la care l-a condamnat lumea universitară şi academică.

JULIUS EVOLA - METAFIZICA SEXULUI

REFLECŢII DESPRE *METAFIZICA SEXULUI* A LUI JULIUS EVOLA

1. Lectura lui Evola a fost una din cele mai entuziasmate ale tinereţii mele. Şi e sigur că, dacă ar trebui să aleg faimoasele zece cărţi ce ar merita să fie salvate în beneficiul descendenţilor galactici, aş trece pe listă cel puţin două sau măcar una dintre cărţile lui Evola. Cred că cititorul inteligent — şi cine-l citeşte pe Evola trebuie să fie şi chiar să devină mai inteligent — nu aşteaptă să-i fac obişnuitul rezumat al ideilor lui Evola. Evola se explică foarte bine singur, iar limbajul său, atât de bogat în forţă magică, ocultă, magnetică, inconştientă, ezoterică, tradiţională, nu e cu siguranţă parafrazabil sau substituibil. Ba chiar pretenţia de a-l rezuma sau de a-l „clarifica" ar putea apărea drept o profanare, o blasfemie. Scopul prefeţei mele, intrând şi în vederile editorului, care a avut bunăvoinţa să mi-o solicite, ca şi în cele ale dragului meu prieten Gianfranco de Turris, cu binecunoscuta şi inegalabila-i competenţă în materie de Julius Evola, este acela de a confrunta ideile lui Evola cu ceea ce se poate extrage lesne, mai cu seamă de către un observator cu preocupările subsemnatului, din examinarea lumii contemporane.

\ Chiar într-o carte recentă scrisă de doi cercetători germani se aduc probe în sprijinul unuia dintre pivoţii adevărurilor evoliene: deosebirea dintre sexe e programată de întreaga şi în întreaga natură din motive aproape complet străine de cele ale reproducerii. Natura are la dispoziţie mii de moduri de reproducere: de la diviziunea celulară la partenogeneză şi nu era câtuşi de puţin nevoie să elaboreze complicatul mecanism al sexelor doar în scopul perpetuării unei specii. Aceşti cercetători, ca şi toţi ceilalţi care au ochi la realitate, susţin la unison că scopul principal al reproducerii sexuate este acela de a augmenta sistemele de apărare împotriva atacurilor venite din exterior. Azi cunoaştem, mai cu seamă prin uimitoarea şi tragica vicisitudine a virusului SIDA, faimosul HIV, istoria incredibilă a vieţii viruşilor. După cum se ştie, viruşii nu sânt fiinţe autosuficiente, ca microbii sau bacteriile: nu au nucleu şi nu se pot reproduce altfel decât printr-o diviziune multiplă. Ei trebuie să se adăpostească într-un organism viu care le metabolizează substanţa nutritivă: exact ca ciupercile sau în general organismele micotice. Ei bine, viruşii se modifică necontenit în încercarea de a depăşi barierele ridicate în calea lor de către organism, anticorpi sau altele, la pătrunderea lor în' celule. Reproducerea

sexuată, multiplicând tipurile, adică genotipurile determinate cromozomial, multiplicându-le într-o măsură teoretic infinită, creează dificultăți crescânde virușilor, care trebuie să re-înceapă „studierea", așa zicând, a „noului" organism pe care încearcă să-l invadeze. Ceea ce e valabil în cazul virușilor e cu atât mai valabil în cazul microbilor și bacteriilor, cu care lupta e, ca să spunem așa, mai leală, în sensul că ei nu sânt atât de insinuanți și de" periculoși ca virușii, fiindcă pot fi contracarați de fagocite, de leucocite, de anticorpii organismului pe care încearcă să-l invadeze și să-l distrugă.

Uimitor e însă felul în care Evola culege mărturii istorice, tradiționale și științifico-biologice pentru a demonstra teza aceasta care, din punctul de vedere al unui om nedezarmat, necondiționat cu alte cuvinte de acea *mer de glace* ce ne oprimă, ar fi lesne de intuit și evidentă: și anume că raportul sexual dintre două ființe — și e vorba evident de ființele omenești — de sex diferit care e cu atât mai puternic, cu atât mai magnetic, cu atât mai irezistibil, cu atât mai pătruns de ceea ce Jung numește *unio,* cu cât cele două ființe sunt ontologic ele însele și prin urmare ontologic determinate, distincte, diferențiate. Femeia absolută e integral feminină, așa cum o dovedesc femeile ce s-au apropiat cel mai mult de această femeie absolută, adică femeile aparținând civilizației din valea Indului: talie foarte subțire, șolduri foarte largi, fese ample, late și proeminente, coapse puternice, glezne fine, sâni atât de turgescenți, încât — după cum spune o poezie indiană — printre ei nu poate trece nici măcar tulpina unei flori de lotus, ochi mari, gură cărnoasă și senzuală, nas mic, păr foarte lung. Dar aceasta nu e decât imaginea exterioară, erotico-estetică a femeii, după cum imaginea bărbatului este cea a războinicului, dar â unui războinic de tipul „galului pe moarte" sau a unui Apollo cu privirea veșnic ațintită către un etern infinit, a războinicului nu „domnul Pachet-de-mușchi", ci a războinicului armonios, cu bazinul îngust, dar nu minuscul, cu umeri lați, dar nu mastodontici, cu fața serioasă, dar nu severă, cu privirea inspirată, dar nu catatonică, cu mâna fermă, dar nu cristalizată și încremenită. Imagini exterioare, extrinseci și estetice, *K* care însă denotă și singure necesarele, inevitabilele diferențe profunde dintre cei doi. Fără diferență, după cum vom vedea mai amănunțit în cele ce urmează, nu avem altceva decât un acroșaj, o petardă ce face bum imediat după lansare, un faliment, un joc mai mult sau mai puțin spectaculos din punct de vedere atletic între , organe genitale mai mult sau mai puțin capabile de excitație, nu avem altceva decât fiziologizarea sexului, una dintre decăderile denunțate până și de Kali-Yuga.

2. Evola ancorează diferența dintre bărbat și femeie în marea tradiție clasică și preclasică: bărbatul ca element unitar, ca spirit și cer, femeia ca element diadic, ca pământ, ca materie. în tradiție există exemple nenumărate, citate meticulos de către Evola și pe care nu le voi mai relua aici: vreau doar să menționez tradiția clasică potrivit căreia, dacă e adevărat că Zeus este tatăl zeilor, iar Cronos, care-și devora copiii, era tot bărbat, haosul primordial, pe care noi îl conotăm în sens masculin, era feminin, era femeie. încă de aici se vede raportul misterios și incredibil dintre bărbat și femeie atunci când bărbatul e bărbat și femeia femeie: forma plămădește materia, dar materia nu e o materie inertă, moartă, amorfă, ci o materie vie, însuflețită, animală, animată. îți vine aproape să râzi ori mai degrabă să plângi când te gândești ce a devenit raportul . dintre sexe — așa cum Evola arată încă din 1958 — în ziua de azi: un lucru mizerabil și sărac, o mixtură de înșelăciuni, de trădări, de eșecuri, de exerciții ridicole, de ingerări de pilule, de poțiuni și de" injecții spre a obține erecții de foarte lungă durată și orgasme absolut lipsite de orice valoare, deoarece sânt lipsite de spirit, de arhetipalitate, de adevăr.

3. Nu se poate tăgădui faptul că Evola a fost complet renegat de lumea academică și de intelectuali, în rândul cărora domină stîngita când acută, când cronică, dar totdeauna prezentă. Gândirea lui a fost răstălmăcită și calomniată, asociată cu nazismul și fascismul, cu care neîndoios au existat unele raporturi, asociat cu rasismul, cu care nu a avut nici o legătură în accepția de rasism biologic, asociat cu atitudinile reacționare, câtă vreme atitudinea lui Evola e singura nu doar umană, ci umanistă și istoricește credibilă ce se poate identifica pe planul culturii contemporane. După câte știu, numai eu și Del Noce am susținut teze de licență pe teme evo-liene. Această luptă contra gândirii lui Evola nu e lipsită de semnificație: Evola e un mare demascator, un mare demistificator, în vreme ce astăzi se caută tocmai mistificarea, aș îndrăzni să spun chiar anihilarea gândirii și a spiritului. Prăbușirea comunismului, neobosit preconizată de mine, ca și de alte spirite gânditoare, precum Benedetto Croce de pildă, nu a servit la mai nimic: scriu în vara lui '92, dar cred că pot face profeția facilă că spiritul comunismului, materialismul comunismului, stupiditatea comunismului, simplismul reductiv Ia zero al comunismului, incapacitatea lui nu de a conjuga, așa cum se spune azi, spiritul și materia, ci de a anula spiritul și de a salva o materie care, deși considerată ca dialectică și

istorică, nu e decât tot o materie a materialismului vulgar, toate acestea vor dăinui. Vor dăinui pentru că lumea capitalismului nu se deosebeşte nici ea, prin spiritul ce o însufleţeşte, prin ideologia profundă, aş zice inconştientă sau ocultă, care o scaldă, de lumea comunismului. Acolo exista un imperativ al producţiei, care a devenit apoi privilegiu, samavolnicie şi dictatură, aici există dominaţia pieţei, în sensul cel mai banal, mai vulgar, mai stupid, mai limitat, mai regresiv şi mai reductiv din câte se pot imagina.

Zilele acestea a izbucnit „scandalul filodormelor": un scandal care te face să râzi şi să plângi deopotrivă, pentru că în realitate el a devenit un sistem universal. N-au lipsit oamenii politici luminaţi care au arătat că ceea ce a ieşit la iveală nu e decât vârful aisbergului. Dar mentalitatea mercantilă există acum şi dincolo de piaţă, dincolo de piaţa legitimă şi de cea nelegitimă (diferenţierea uneia de cealaltă devine de altfel tot mai dificilă), totul devine piaţă, devin piaţă sentimentele, totul se reduce la un *do ut des,* la un şantaj moral permanent şi aflat la baza oricărei relaţii umane. Faptul că, pe de altă parte, haosul e superior celui descris de Kali-Yuga, haos în care trăim, e demonstrat bunăoară de utilizarea, nicicând mai ridicolă şi mai improprie, a două cuvinte la modă şi foarte curente: „corupţi" şi „corupători". Ca şi cum întreprinzătorul dornic să capete o licenţă, o antrepriză, un permis de construcţie ar fi cel care-l corupe pe politician, pe birocrat, pe funcţionarul public. El ar fi foarte fericit să-şi economisească banii şi sa poată construi pe baza unor permise normale, obţinute datorită valabilităţii operaţiei şi a mijloacelor puse în joc. *E constrâns, e constrâns,* e *constrâns* de către politician, de către birocrat, de către funcţionarul public, să plătească, să plătească o filodormă: prin urmare corupt şi corupător e doar politicianul, el e corupt, el e corupător, nu întreprinzătorul" e corupător. Dacă nu am trăi într-o epocă de dezordine, de desacralizare, de haos, de absurd, de persecuţie a tot ceea ce apare ca spirit şi de exaltare a tot ce e material şi brutal, atunci ar fi uşor de elaborat o lege potrivit căreia cei care denunţă o tentativă de extorcare sau o extorcare consumată nu comit nici un delict, delictul fiind atribuibil şi imputabil numai acelora care sunt deopotrivă corupţi şi corupători, adică politicienilor, funcţionarilor administrativi şi birocraţilor. Dar în situaţia asta, în epoca asta, în ţara asta, nu văd cum s-ar putea întreprinde vreodată ceva similar şi împotriva teroriştilor pocăiţi, care, având în sarcina lor nenumărate omucideri şi condamnări la muncă silnică, sânt puşi în libertate după numai câţiva ani, dacă nu chiar după câteva luni.

4. Evola a polemizat cu aproape tot ceea ce a fost exaltat de lumea contemporană şi chiar de cea modernă: a polemizat cu luminismul, a polemizat cu istorismul idealist şi neoidealist, a polemizat cu pozitivismul, a polemizat cu psihanaliza, a polemizat cu aşa-zişii sexologi sau sexofili contemporani, cu Wilhelm Reich şi cu adepţii săi, a polemizat cu Ugo Spirito, unul din marii mei maeştri; polemicile acestea se năşteau totdeauna dintr-un sâmbure, dintr-un nucleu original şi puternic. Evola nu s-a resemnat, nu se , putea resemna: trăiesc şi eu aceeaşi senzaţie în cercul meu restrâns, la cursurile mele universitare, când încerc să introduc idei care-mi aparţin — fiind totodată şi idei evoliene — despre diagnosticul şi terapia ipotetică şi imposibilă a racilelor lumii contemporane. Nu s-a resemnat fiindcă ceea ce el numea „demonia economiei" se combină cu o voluptate a degradării, a abrutizării, a promiscuităţii, a preferinţei pentru tot ce e mai rău, fapt care constituie tragedia cea mai teribilă a lumii contemporane. Un proverb negru spune:

„Mai răul face să le bată inima fetelor." Şi poveşti adevărate precum cele ale lui Bonny şi Clyde sau cea italiană get-beget a lui Johnny Ţiganul demonstrează cât de adevărată e observaţia. Ea ar putea părea banală: dar câţi băieţi buni, într-un sens deloc mărginit şi burghez, ci real şi profund, nu-şi dau seama că sunt disprețuiți de fete, şi câţi pui de lele, ca să mă exprim delicat şi eufemistic, nu sunt asaltaţi de izmenite care-şi oferă gura şi sexul, entuziasmate de atmosfera aceea delincvento-drogato-degradato-profanato-por-coaso-fetido-dezgustătoare?

5. Şi aici se cade să deschidem o lungă, o importantă paranteză, o paranteză esenţială şi fundamentală, despre lumea femeii. Evola n-a apucat să vadă formele cele mai aberante, cele mai sinucigaşe, cele mai penibile şi cele mai ignobile şi mai cretine al feminismului. Noi însă, care le-am văzut, putem aprecia ce a devenit femeia „graţie" feminismului. Să lăsăm baltă argumentul răsuflat al drepturilor civile, politice, sociale şi economice cucerite de femeie. Aceste drepturi sunt evidente şi sacrosancte şi, printre altele, nici nu e adevărat că nu au fost total cucerite. Această civilizaţie care exaltă femeia mamă, care-şi are în Fecioara Mamă a lui Dumnezeu simbolul cel mai clasic, această civilizaţie n-u are curajul să le apere pe mamele care muncesc: două luni înainte de naştere şi trei luni după: iată tot ce-i pot oferi femeii Statul şi instituţiile parastatale, abandonând copiii, care, pe deasupra, stau în cămine, locuri aproape totdeauna inadecvate sau extrem de scumpe (şi spun

inadecvate ca să rămân în cadrul unui anume eufemism): la ce servesc predicile papei, acest împărat roman sacralizat, la ce servesc predicile despre unitatea familiei, despre sanctitatea căsătoriei, despre caracterul ei indisolubil, despre fidelitatea din cadrul ei, când femeia e trimisă să muncească cu ditamai burta de şapte luni şi apoi expediată iarăşi la muncă cu un sugar de trei luni? Rezultă de aici, pe lângă altele, că această civilizație, ' după ce că este o *mer de glace,* e" şi total incoerentă, fiindcă nu apără nici măcar lucrul de cate, după cum vom vedea, se slujeşte ca să reprime. Feminismul avea însă mii de justificări: pentru că figura prostituatei a fost inventată de către bărbat, pentru că orgasmul feminin modelat după al lui sau nemodelat sau inventat sau presupus sau mistificat sau imaginat, a fost impus de către bărbat. Pentru că femeia, îngerul casei, Penelopa țesătoare perpetuă, femeia izolată în gineceu, femeia incapabilă să gândească, dacă nu e curtezană, a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia asupra căreia soțul are drept de viață şi de moarte a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia fricoasă şi incapabilă de sentimente puternice, şi de pasiuni, ci numai de candori şi suavități şi virginități care trebuie menținute sub protecția unei armate de prostituate, pentru ca, după cum spun Sfîntul Toma şi Sfântul Augustin, otrava lascivității să nu năpădească şi să nu altereze ca o hazna revărsată casa şi familia şi familiile toate din toate țările şi toate aşezările şi toate ținuturile, a fost inventată de către bărbat. Or, femeia e întru totul îndreptățită să se revolte împotriva acestei turpitudini a bărbatului, care a inventat o femeie inexistentă, impunându-i apoi propria lui invenție.

Femeia are o fantezie de mii de ori mai bogată decât cea a bărbatului, ea e de mii de ori mai sadomasochistă decât bărbatul, chiar dacă sadismul ei nu e de factura celui al lui Jack Spintecătorul, ci e subtil, impalpabil, dar profund, a cărui mare satisfacție e să-l umilească pe bărbat, să facă din el o ființă fără vlagă, ridicolă, un bufon, o paiață, o marionetă, de față cu alții. Femeia e infinit mai curajoasă decât bărbatul. După cum a scris un neurofiziolog, G. Maran6n, un bărbat, dacă ar avea de îndurat oboseala sarcinii şi a naşterii, ar muri. Femeia e mai puternică decât bărbatul, cu excepția musculaturii, care contează prea puțin. Femeia, printre altele, trăieşte azi cu şapte ani mai mult decât bărbatul, ceea ce arată câte eforturi depune bărbatul, complet depăşit de ceea ce se întâmplă.

Ei bine, femeia aceasta, înzestrată cu imense bogății biologice şi psihice, a vrut, pentru a se pune în valoare, să-l maimuțărească nu doar pe bărbat, ci tot ce e mai rău în bărbat; aroganța lui, pretenția lui cretină, niciodată confirmată, de fi *single* şi suficient sieşi (ah! ah!), jocul puterii şi puterea însăşi, drept care deseori am auzit tinere abandonate de partenerul lor zicând: „Acum o să-l seduc eu, o să-mi folosesc eu toate mijloacele — şi când o femeie îşi pune la bătaie toate mijloacele este irezistibilă — pentru ca după aceea să-l părăsesc eu: eu trebuie să-l părăsesc, nu el pe mine." Această competiție stupidă cu bărbatul nu produce, desigur, dinamisme sentimentale pozitive. Pe de altă parte, femeia nu-şi asumă responsabilitățile cele mai grele, muncile cele mai grele ale bărbatului: nu există femei mineri, decât în mod cu totul excepțional; nu există femei vidanjoare; nu există femei care să sape pământul; nu există femei piloți, decât în mod excepțional; nu există femei furnaliste, decât în mod excepțional, cu toate că femeile ar putea face foarte bine toate aceste munci, deoarece ele sunt mai exacte, mai curajoase, mai puternice decât bărbatul. .

La Milano a apărut de curând o asociație, pe care voiam eu însumi să o înființez cândva, numai că mi-au luat-o înainte lom-barzii, al cărei scop e apărarea drepturilor bărbatului şi a egalității bărbatului cu femeia. Mi se pare cum nu se poate mai oportună. Ar fi suficient să ne gândim la sentințele de încredințare a copiilor cu ocazia separărilor dintre soți, totdeauna în favoarea mamei, chiar dacă aceasta e o prostituată notorie, şi la prejudecata că femeia este totdeauna şi în orice caz partea cea mai slabă, în cuplul conjugal.

6. Concepția mea se depărtează de cea a lui Evola nu atât prin faptul că admite complementaritatea celor două sexe (aici sunt absolut de acord cu marele cunoscător al lumii tradiționale), cât printr-o înțelegere diferită a acestei complementarități. Bărbatul, spiritul, forma, unul; femeia, materia, pământul, dualul. Mie mi se pare mai degrabă că femininul e de găsit nu numai în femeie, ci şi în bărbat, şi nu în sens negativ, oarecum ca un atentat la virilitatea bărbatului, ci în sensul de completitudine. Şi tot aşa masculinul sau virilul trebuie identificat şi în femeie, dar aici în sens negativ. O orientare către această concepție, care va găsi cu siguranță mulți oponenți şi sceptici, poate fi dată de gândirea lui Jung, care numeşte *animus* lumea masculină şi *imago-ul* masculinului care trăieşte în femeie, şi *anima* lumea feminină şi *imago-ul* femininului care trăieşte în bărbat. Am observat că în iubirile cele mai profunde, ca şi în vis, are loc o-schimbare a sexelor; bărbatul visează să devină femeie pe durata acuplării şi invers, iar femeia visează să devină bărbat în acuplare şi

invers. Asta demonstrează că termenii feminin şi masculin au o semnificaţie spirituală profundă, aşa cum Evola a arătat foarte bine. Dialectica aceasta e totuşi, după părerea mea, mai complexă decât presupune Evola şi, în ce mă priveşte, eu aş răsturna valoarea atribuită de el bărbatului, ca războinic, îndrumător, filozof sau conducător de stat, iar femeii ca propagatoare orizontală a speciei, ca refugiu şi port şi ca fiinţă dominată sexual (chiar dacă acest „dominată" trebuie înţeles în sensul spiritual de elevaţie şi nicidecum în cel de subordonare şi de inferioritate). Cu siguranţă însă că Evola are întru totul dreptate în ceea ce priveşte necesitatea unei formaţii şi a unui îndrumător. Şi din punct de vedere istoric şi tradiţional, această formaţie şi această îndrumare au fost asigurate şi reprezentate de către masculin, de către bărbat. Or, nu e greu de văzut că nu mai există „bărbaţi" şi „femei". Nu mai există bărbaţi pentru că nu mai există virilitate, curaj, lealitate, transparenţă, coerenţă, fidelitate faţă de înţelegeri, dispreţul faţă de primejdii şi capacitatea de a înfrunta moartea şi viaţa; nu mai există femeie fiindcă nu mai există acea disponibilitate, care, cu un cuvânt oarecum ambiguu, se poate numi şi docilitate sau pudoare sau spirit de supunere sau capacitate de întâmpinare şi de disponibilitate profundă, care nu numai că face ca femeia să fie femeie şi bărbatul bărbat, ci îi îngăduie şi lui şi ei să fie tot mai mult ei înşişi, aşadar să fie tot mai mult atraşi şi atrăgători în raport cu sexul opus.

Opera lui Evola prezintă o puternică solicitare educativă, mistică şi erotică. Dar după cum am spus, mă îndoiesc că această puternică solicitare, cea mai puternică din câte cunosc şi din câte-mi pot imagina, ar mai putea avea astăzi vreun efect. Antropologul şi psihologul sunt datori să remarce o valoare şi o caracteristică excepţională în opera lui Evola: ea constituie un veritabil calc, un soi de contrafigură sau de basorelief sau de figură în contralumină necesară pentru a înţelege în profunzime, în sens spiritual şi ocult, în sens subtil şi metafizic, lumea sexualităţii de azi, atât în degradarea ei penibilă, cât şi în caracteristicile ei specifice, de perversiuni şi turpitudini.

Să fie foarte clar: când vorbesc de turpitudini, în acest concept nu încape nici un accent moralizator, ci o simplă constatare de fapt: e abject ceea ce decade, ceea ce se viciază, ceea ce putrezeşte: şi viaţa sexuală a cuplului actual e degradată, decăzută, golită de emoţii şi putredă. Dar libidoul pe care-l avea în vedere Evola, poate oarecum cristalizat şi încremenit în structura totuşi sublimă şi nobilă, a tradiţiei, s-a adâncit în diferite direcţii, cu excepţia aceleia, evidente, a agresivităţii. Agresivitatea însăşi s-a transformat şi a devenit ceva gratuit şi4ntrat în putrefacţie, după cum se vede din litigiile interpersonale, din conflicte, din gherile, din asasinate, din asociaţiile criminale. Putere, finanţa, politică, criminalitate, răspândire şi utilizare a drogurilor, toate acestea apar tot mai mult ca un ghem inextricabil, dar extrem de logic. E însăşi transformarea aurului în excrement, dar într-un excrement ce are caracteristicile a ceea ce a fost aur şi nu mai poate fi aur. Cu riscul de â părea banal, trebuie să repet tot ce au strigat, inutil însă şi ei, cei ce au fost denumiţi cu dispreţ — însuşi Evola îi disprețuia — „profeţii sexului", numele cel mai cunoscut şi mai mare fiind cel al lui Wilhelm Reich; trebuie să repet, aşadar, că la baza acestei cangrene se află indubitabil represiunea sexuală. E adevărat, cum spune Evola, că represiunea sexuală şi-a pierdut, aşa zicând, minţile, deoarece expresia maximă şi cea mai înaltă a sexualităţii nu implică represiune, dar implică disciplină, ordine, ierarhie, recunoaştere inechivocă şi neambiguă a rolului şi misiunii fiecăruia. Mărturiile din India prearianã nu lasă însă nici a îndoială şi nu permit echivpcuri: civilizaţia aceea nu era tradiţională în sens evolian, pe când invadatorii arieni au fost cu siguranţă tradiţionali în sens evolian. Acea civilizaţie era, dintr-un punct de vedere arian şi tradiţional, aşa zicând clasic, o civilizaţie orgiastică. Amestecarea sexului cu extazul nu se producea printr-o ridicare a femeii la disciplina, la ordinea, la forma bărbatului, ci s-ar părea că tocmai femeia, în matriarhatul ei, era cea care „trăgea în jos" puterea masculină şi o dizolva într-o masă gelatinoasă de lascivitate.

Aici, judecata mea se desparte radical de cea a lui Julius Evola. Schematizând, oarecum forţat, ca în orice schemă, se poate spune că pentru Evola adevărata valoare e virilitatea, în timp ce pentru mine adevărata valoare e feminitatea. Formulate astfel, atât opinia lui Evola, cât şi interpretarea mea pot părea false. Eu exprim însă o linie tradiţională, şi anume că, după părerea mea este, desigur, adevărat că modelator e bărbatul, dar „materia" modelată îşi are deja propria „natura signata" şi că această natură este esenţa universului.

E ciudat că, parcurgând literatura erotică şi chiar pe cea sexo-logică, tema seducţiei feminine se vede rareori tratată pe îndelete, în *Enciclopedia Universale Einaudi,* de pildă, la cuvîntul „donna", articol compilat de către o feministă atît de zeloasă ca Basaglia, se vorbeşte foarte puţin, aproape deloc, despre seducţia feminină. Nu o cunosc pe doamna Basaglia, dar sunt gata să cred că ea, asemenea zdrobitoarei majorităţi a feministelor, nu e înzestrată cu mari atracţii estetico-erotice. Iată

încă un lucru adeseori dat uitării. Nimeni nu vorbeşte despre frumuseţea sau urîţenia femeilor (femeile sunt, firește, cele mai îndreptățite să vorbească despre fru-jnuseţea sau urîţenia bărbaților). Nimeni nu vorbeşte despre abisul care separă senzualitatea masculină de cea feminină. în această orgie de unisex, se pierd toate distincțiile şi tot ceea ce, după cum Evola nota şi preconiza pe bună dreptate (şi lucrurile au mers chiar şi mai rău decît constata el), face ca un sex să fie atrăgător pentru celălalt, semnificativ pentru celălalt, recognoscibil pentru celălalt. *Sexus* înseamnă divizat, implicînd, aşadar, o diviziune şi o ramificație, ca în mitul antic al androginului. Momentul magnetic e însă furnizat în mod esențial de către femeie.

Nu vrea nimeni să nege, desigur, că femeia poate fi atrasă de bărbat, evident, nu vrea nimeni să nege pasiunea femeii şi faptul că, atunci cînd se declanşează, e uneori mai profundă şi mai penetrantă decît cea care apare şi se instalează în bărbat. Dar într-un anumit sens, ca să ajungă la niveluri de mare pasiune invadatoare, femeia trebuie să fie inițiată, trebuie să fie „utilizată" (îmi imaginez furiile feministe stîrnite de răstălmăcirile provocate de acest cuvînt), trebuie să fie „antrenată", trebuie „să se deschidă" cu adevărat. Femeia deschisă este femeia care nu doar a suferit o deflorare, ci e o femeie deschisă chiar în vulva ei mentală, în vaginul ei mental. E uşor să găseşti femei deflorate (mult mai greu e să găseşti virgine), e uşor să găseşti femei deflorate anatomic, e însă mai dificil să găseşti femei deflorate sexual, foarte greu să găseşti femei deflorate orgastic, aproape imposibil să găseşti femei deflorate mental.

7. Spuneam că cel mai mare merit ştiințific al operei lui Evola îl găsim atunci cînd întreprindem, cu mijloacele psihologiei profunzimilor, analiza perversiunilor. Cele mai cunoscute perversiuni sunt fetişismul, sadismul, masochismul, voyeurismul sau scopto-filia. Unii consideră perversiune şi homosexualitatea, dar cei mai mulți autori, definind-o ca „inversiune", nu o consideră nici măcar *stricto sensu* patologică. Putem începe chiar de la aceasta, adică de la homosexualitate. Nu ne ocupăm de homosexualitatea care poate avea baze de tip endocrino-morfologic, cu alte cuvinte cea care poate fi numită mai nimerit intersexualitate. Ne ocupăm de homosexualitatea psihică, în virtutea căreia un individ poate avea o înfățişare foarte virilă, simțindu-sfr totuşi femeie, sau o femeie poate avea un aspect foarte feminin, comportîndu-se totuşi ca un bărbat şi dorind să se apropie de o persoană de" acelaşi sex cu el.

Conflictul are loc între cei ce consideră că homosexualitatea este în fond o patologie care derivă de obicei din unele probleme ale copilăriei, din figuri parentale fie prea blînde, fie prea severe şi, ca atare, nearmonizate (mame masculine sau taţi feminini, bunăoară), şi cei ce consideră că homosexualitatea nu e decît una dintre numeroasele modalități de exprimare a vieții sexuale, nu numai legitimă, dar şi absolut normală, în aceeaşi măsură ca şi heterosexualitatea. Trebuie să mărturisesc că m-am străduit îndelung, mai mult din rațiuni de conformism ideologic inconştient decît dintr-o convingere profundă (vorbesc, firește, cu mintea de pe urmă), să privesc homosexualitatea ca pe un comportament sexual normal la fel ca şi heterosexualitatea. E evident că din tot ce urmează să spun, atît despre homosexualitate, cît şi despre perversiuni, este exclusă orice judecată de tip moral. Totuşi experiența mi-a demonstrat că homosexualul psihic, pur psihic, are probleme extrem de grave în raport cu figurile parentale. Cu alte cuvinte, homosexualul masculin e deseori terorizat de vagin, perceput ca o prăpastie fără fund sau ca o cursă dințată, de vaginul matern, protofip al tuturor vaginelor şi al tuturor femeilor de pe lume. Homosexuala feminină e terorizată de penetrația falică, percepută ca sadică, chinuitoare, lentă, insuportabilă.

Desigur, nu toți cei cărora, ca bărbați, le e frică de vagin şi, ca femei, de falus, devin homosexuali. Pot să devină pur şi simplu impotenți şi frigide, pot deveni căşti şi chiar se pot dedica unei „vocații" religioase: aceste prime experiențe negative pot cunoaşte, în sfîrşit, diverse dezvoltări. Totuşi, dacă după un tată nu cunoaştem copiii ce pot proveni din el, după copii putem cunoaşte taţii şi mamele. Nu e neapărat dificil ca, pornind de la psihologia unui homosexual, să reconstituim originea psihopatologică. Dar în contextul de față e interesant de notat că homosexualitatea e produsul fie al reprimării în sens reichian, fie al reprimării în sens evolian. Despre reprimarea în sens reichian e mai simplu şi mai uşor de vorbit, chiar dacă azi nu se mai vorbeşte de Reich. Ideea este că sexualitatea a fost reprimată nu numai în sens freudian, adică direct şi macroscopic relevabil, chiar dacă mascat în inconştient, ci şi în sens reichian, adică a fost reprimat afluxul corpilor erotici, afluxul energiei organice cosmice în organele genitale şi în organism. Reprimarea în sens evolian înseamnă că modalitățile şi arhetipurile virilității olimpice şi ale feminității demetrice şi hetairice au fost amestecate, răsturnate, dizlocate, desacralizate şi practic distruse. Amîndouă aceste operații au avut

loc de-a lungul istoriei şi rezultatul îl reprezintă prin urmare nişte biete cioturi, din punct de vedere erotico-sexual şi erotico-mistic, de fiinţe private de orice capacitate de a se bucura şi crea.

Să examinăm însă în mod separat diversele situaţii de perversiune. Am spus deja că homosexualitatea e o mărturie a incapacităţii de a-l accepta sexual şi mental pe celălalt: celălalt inspiră teamă şi în consecinţă te refugiezi în propria imagine de sine, adică te amputezi, te privezi de experienţa incredibilă a unei alterităţi total diferenţiate. Ce.e oare sadismul dacă nu pervertirea agresivităţii înseşi care e în mod natural conexată cu actul sexual, mai cu seamă din partea bărbatului? După cum arată cazuistica clinică, o carenţă de agresivitate poate duce şi la anumite forme de impotenţă sau de ejaculare precoce. Masochismul ce g oare dacă nu degenerarea acelui tip de „masochism natural" al femeii, adică a capacităţii de a te bucura suferind şi de a suferi bucurîndu-te, realitate pe care femeia o trăieşte, atunci cînd o trăieşte (dat fiind că în prezent naşterile cezariene au devenit aproape o regulă), de pildă în chinurile facerii şi în timpul naşterii propriu-zise? Capacitatea femeii însă de a suferi bucurîndu-se sau de a se bucura suferind s-a transformat, contrafăcîndu-se sau eşuînd: a devenit masochism autodistructiv sau autolezator, ca în depresiile grave, în>inciden-tele repetate, în toate formele de nevroze autodistructive şi necro-file, sau a devenit necesitate de a-l face să sufere pe partener spre a-i putea suferi suferinţa: spre a i-o suferi şi, firește, a i-o savura.

Potenţa acuplării şi infinitele sale modalităţi sunt reduse în cazul fetişismului la o imagine, la un obiect, sunt concentrate şi punctu-alizate, sunt contrafăcute şi ridiculizate. Ca într-o acţiune magică monstruoasă, ca într-o, vrăjitorie congelatoare, întreg ansamblul vieţii sexuale este redus la un mic obiect, la un ciorap, la un pantof cu toc cui, la un chilot, la un sutien, şi acel obiect devine substitutul obiectului dorit, al femeii, al vaginului, al totalităţii acuplării, în exhibiţionism este amplificat monstruos faptul că femeia şi bărbatul doresc să atragă atenţia, să atragă atenţia partenerului potenţial, să atragă atenţia aşa cum procedează lumea animală în ansamblul ei, cînd, în perioadele de rut, trece prin transformări profunde de ordinul culorilor, mirosurilor, comportamentelor. Exhibiţionistul se mulţumeşte cu această expunere, cu acest efect de surpriză, cu acest act ce taie respiraţia privitorului: femeia îşi exhibă părţile provocatoare şi sexuale ale corpului, îndeosebi fesele, coapsele şi sîriîi, bărbatul îşi* exhibă falusul, riscînd închisoarea.

în voyeurism sau scoptofilie, în fine, întîlnim cea mai semnificativă contrafacere a lumii tradiţiei ezoterice şi de ordin mistic: contemplaţia. Contemplaţia femeii în nuditatea ei absolută, nuditate anatomică şi nuditate spirituală, constituie unul din momentele cele mai importante ale oricărei ceremonii iniţiatice, misterice, erotice. Femeia misterelor trebuie să fie totdeauna şi mereu goală. De altfel, e suficient să ne gîndim că sutienele şi chiloţii datează doar de cîteva secole. Şi nu e o înfîmplare că în fazele de început ale revoltei juvenile, ale mişcărilor studenţeşti, în campusurile americane, au fost arse şomoioage de chiloţi şi sutiene. In viaţa psihică, spirituală şi chiar materială totul e semnificativ şi chiar un- subiect ce poate părea banal şi goliardic avea o semnificaţie profundă. Drept care a şi fost violent combătut.

Aş vrea să amintesc un episod la care am asistat personal în primii mei ani de învăţămînt universitar, chiar cînd exploda protestul tinerilor din anii '69-'70. Un grup de tineri ocupase Casa Studentului din Roma, revendicînd condiţii mai bune de hrana, cazare etc. în Casa Studentului fusese expusă o imagine de carton, de mari dimensiuni, reprezenfînd o femeie goală în toată splendoarea şi strălucirea frumuseţii. Cînd o delegaţie de studenţi ceru să fie primită de către rectorul D'Avack, acesta răspunse că nici nu se gîndeşte să stea de vorbă cu ei dacă nu înlătură mai întîi „femeia goală" de pe acoperişul Casei Studentului. Ceea ce s-a şi făcut numaidecît. Reprimarea sexuală e mai importantă decît orice altceva şi poate constitui chiar un element favorizam al unor tratative.

8. Una din cele mai grave tragedii ale'omenirii constă în prăbuşirea tuturor valorilor. Aici Nietzsche, care într-un anumit sens e şi un anticipator al lui Evola, formulase într-adevăr fără echivocuri şi ambiguităţi realitatea unor milenii de aşa-zisă civilizaţie, realitatea răsturnării tuturor valorilor. E drept că Nietzsche găsea o soluţie, cîtuşi de puţin de tip nazist, ci de tip utopico-superumanist, care nu rezolva nimic şi folosea doar ca sursă de inspiraţie pentru poezii impresionante. Dar problema răsturnării tuturor valorilor, acea analiză nemiloasă, crudă, dar de un realism olacial, pe care Nietzsche o întreprinde mai cu seamă în *Genealogia moralei,* nu a fost continuată. A fost reluată indirect de către însuşi Evola, care însă contrapune un om al Tradiţiei intangibile unei catastrofe biologice, psihice, azi chiar ecologice. Desigur, nu poţi pricepe nimic din lumea în care trăim fără a fi trecut prin Evola şi îndeosebi prin acel Evola din *Metafizica sexului.* „Metafizica sexului" a lui Evola e inserată într-un context coerent de valori şi de logici, un context

care îşi află, de exemplu, în *Revoltă contra lumii modeme,* un cadru istoric şi metafizic complet.

Este totdeauna arbitrar, şi poate încă şi mai arbitrar în cazul lui Evola, să extrapolezi anumite concepte din contextul unitar şi coerent ce le conţine. Şi totuşi sunt nevoit să fac o atare operaţie, deoarece valoarea unor trimiteri, a unor sinteze, a unor corelaţii, a unor asociaţii evoliene e de natură să încalce apoi bună parte din gîndirea lui, bunăoară ceea ce face din el un adversar atît de înverşunat al lui Reich, al lui Croce, al lui Spirito, al Luminismului, ca să dau numai cîteva exemple. Omul Tradiţiei este acum inaccesibil, iar o idee ca aceea de a crea un grup de gtvernanţi, de îndrumători ai planetei pe baza vechilor dinastii e o idee patetică şi poetică, şi-atît. Trebuie atunci să renunţăm la orice luptă, la orice recontopire a erosului cu mistica, la orice denunţare a rolului pe care — de pildă — l-a jucat catolicismul pentru a înnobila o limită, castitatea, şi pentru a umili şi a ofensa, cu o falsă filozofie sexuală, viaţa, în expresia ei naturală şi turges-centă? Trebuie atunci să acceptăm această reprimare omniprezentă în care se regăsesc toate partidele, toate ideologiile, toate religiile, fără a ne revolta împotriva ei doar pentru că cei bogaţi şi cei puternici o simt mai puţin, în măsura în care sunt dezlegaţi de atîtea servituti pe care săracii şi oamenii normali sunt nevoiţi să le suporte? Să credem atunci neapărat că cultura noastră este iremediabil osîndită să rămînă şi să devină tot mai mult o enormă raţionalizare a represiunii? Trebuie oare să asistăm la năruirea unor ideologii precum cea nazistă, care merită fără nici o îndoială să se năruie, dar care exploata şi germeni de libertate, nevoi de justiţie neformulate şi neîmplinite, interogaţii şi dorinţe de a ne elibera de opiumuri şi morfine, fără a şti să reţinem ceea ce i-a scăpat marxismului şi i-a scăpat şi fascismului, nazismului, | democraţiei, şi chiar şi democraţiei liberale, care nu e decît un sistem formal de organizare extrinsecă a intereselor, a exigenţelor, a ideologiilor şi puterilor? După părerea mea, nu.

După părerea mea, în orice copil care se naşte, renaşte un . Reich, renaşte un Evola, renaşte adică posibilitatea, repede însă înăbuşită, fireşte, a unei vieţi bazate pe un instinct asociat cu spi-l ritul, care e spiritul însuşi, dezvoltarea, descoperirea, creşterea-| şi expansiunea vieţii înseşi. Băgaţi de seamă: orice treaptă care conduce la acuplarea cosmică, la acuplarea absolută, 1; acuplarea continuă e tăiată. O ştiau Supuşii Iubirii, poeţii „dul celui stil nou", o ştia Dante Alighieri, o ştia Oscar Wilde, şi anume că nu poţi întrerupe dezvoltarea preconstituită în inconştient care duce de la apropiere la acuplare. De altfel, îndrăgostirea la prima vedere, Greta Garbo care întîlneşte privirea frumosului ofiţer şi din acel moment se naşte o iubire irezistibilă, fascinaţia Marlenei Dietrich, femeie — s-a aflat mai apoi — nicidecum feminină, cum de altfel îmi apărea şi mie, în *îngerul albastru.* care dezlănţuie uraganul în sărmanul profesor fascinat şi distrus, o cunosc toţi cei care retrăiesc senzaţiile descrise de către Platon în *Phaidros:* inutil să mai amintim încă o dată că marile iubiri ale istoriei occidentale, Paolo şi Francesca, Othello şi Desde-mona, Romeo şi Julieta, Heloiza şi Alb£lard, toate sfîrşesc rău, din pricină că Occidentul a blestemat dragostea în expresia ei completă. Totul e fals, totul e mistificat. Curtea cea mai bine primită e cea mai brutală, chiar dacă e criticată, curtea făcută unei femei în fond nu mai există. Atingerea uşoară a unei mîini de cjitre altă mînă poate fi capabilă să provoace *un* orgasm, după cum exaltarea continuă a tipului de atlet al sexului poate provoca numai greaţă. Dezorientat însă e sufletul, sufletul în care sexul şi sentimentul s-au scindat.

Scriam asta cu ani în urmă cînd am citit opera lui Rollo May, *L'amore e la volontâ,* unde se susţine tocmai ideea că adevărata represiune în Occident nu e represiunea sexului, ci reprimarea unităţii dintre sex şi sentiment, la care eu adaug: dintre sex, sentiment şi iubire sacră. Orgia sexului la care asistăm astăzi, filmele sexy, pornografia invadatoare, sex shopurile ş.a.m.d.. reprezintă încă o acţiune a reprimării, fiindcă atîta timp cît sexul' e vulgarizat, fiziologizat, terfelit, debarasat de orice obligaţie şi cvasiironico-sarcastic, sexul nu mai e spirit, nu e aventură, nu e noutate, nu e creaţie, nu e dăruire, nu e descoperire, nu e tremur şi cutremur.

Julius Evola e un autor profund izolat, deoarece a atins culmi de adevăr, a prins în cleştii cercetării dialectice şi ai adevărului noduli dureroşi ai unei omeniri în descompunere. Julius Evola ar trebui citit în şcoli, explicat, introdus în programele de învăţămînt sau măcar contestat şi criticat, pentru că la adevăr nu poţi ajunge decît prin exerciţiul dialectic.

9. încheind această prefaţă, pentru care sunt recunoscător editorului şi prietenului Gianfranco de Turris, îmi simt inima strînsă de o menghină cu adevărat infernală, la propriu. Senzaţia cuştii, despre care vorbeşte Reich atît de des, din care nu izbuteşti să ieşi şi unde orice mişcare ar schiţa prizonierii; n-ar fajcejdecît să amplifice forţOrâtiilor DacT"ăţT7eflecta măcar o clipă la perspectiva operei mirabile a lui Julius Evola, dacă aţi reflecta o clipă, aţi deveni conştienţi de adevărurile profunde ce izvorăsc din opera aceasta pasionată, bogată, doctisimă: aţi vedea atunci infinitele mizerii omeneşti

nu cu ochiul pietății creştine — pietatea, spunea Spinoza, nu e o virtute —, nu cu ochiul indulgenței sau al duioşiei sau al amărăciunii sau al resemnării sau al spaimei sau al neputinței, ci cu ochiul clarității, ca să ştim ce am pierdut, de ce am pierdut şi în ce anume ne-am transformat pierderea.

Logica puterii şi logica pieței sunt nemiloase, dar sunt neutre: teoretic ele ar fi putut fi puse şi în slujba apărării dragostei sau cel puțin ar fi putut sluji la apărarea structurilor ce-ar fi putut îngădui reedificarea dragostei. Aşa ceva nu e însă cu putință, pentru că puterea s-a născut în definitiv spre a se opune posibilității de a iubi. Nu e o întîmplare faptul că puținele comunități libere din punct de vedere sexual, trobriandienii din Pacific, muriaşii din centrul Indiei, viaroaşii din pădurea amazoniană — chiar dacă toți aceştia mai există încă — sunt situați în afara marilor drumuri ale expansiunii etnice. Etruscii pacifici şi erotici au fost eliminați de către romanii duri, şi Sparta s-a impus în dauna Atenei: dar dacă în acest caz e vorba de o palmă de pămînt, în realitate întreaga planetă a fost invadată de o furie posesivă, achizitivă, etnocen-trică, patricentrică, belicoasă, distructivă, exaltînd agresivitatea, şi care va continua şi pe viitor să se acumuleze tot mai mult dir cauza represiunii înseşi şi a cercului vicios pervers, trosnind acur şi în sens fizic, ecologic, sub loviturile non-vieții.

Toți exaltă astăzi viața, dar continuă să exalte şi ceea ce dis truge viața, şi anume sciziunea schizofrenică dintre sex şi senti ment, dintre dragostea sacră şi dragostea profană, dintre putere orgasmului cosmic şi puterea extazului divin.

Matriarhatul în care ne aflăm prezintă acest paradox: şi anum că femeile care-l comandă nu sunt în esența lor femei, ci avortoanț stîngace de bărbați rataţi, a căror definiție nu e chiar inexac atribuită lui Freud.

NOTA TRADUCĂTORULUI

FAUSTO ANTONII

Prezenta traducere a fost făcută după ediția italiană: Julius Evola, *Metafisica del sesso,* Edizioni Mediterranee, Roma, 1984. Am utilizat şi ediția germană, apărută în 1962, în reeditarea: Julius Evola, *Metaphysik des Sexus,* ubersetzt von Măria Schon und Hermann Maier, Klett-Cotta im UUstein Taschenbuch, Frankfurt/M; Berlin; Wien, 1983, de unde am preluat cele cîteva pasaje adăugate de autor. în corectură, am revăzut întregul text cu ajutorul celei mai recente reeditări italiene (ianuarie 1994), care însă nu clarifică nici ea două, trei trimiteri nesigure, fără ca interesul cărții să scadă din acest motiv. Din această ultimă ediție am preluat şi eseul introductiv al lui Fausto Antonini.

S.M.

INTRODUCERE

1. Delimitarea subiectului

Titlul cărții de față cere o precizare în ceea ce priveşte termenul de „metafizică". Acest cuvînt va fi utilizat aici în două sensuri. Primul dintre aceste sensuri e destul de curent în domeniul filozofiei, unde prin „metafizic" se înțelege căutarea principiilor şi semnificațiilor ultime. O metafizică a sexului va fi, aşadar, studiul a ceea ce, din-tr-un punct de vedere absolut, înseamnă fie sexele, fie raporturile întemeiate pe sexe. O asemenea cercetare nu are multe antecedente. O dată citat Platon şi dacă facem abstracție de unele prefigurări ce pot fi găsite la autori din Renaştere, de teoriile lui Bohme şi ale cîtorva mistici heterodocşi, care s-au inspirat din el, pînă la Franz von Baader, trebuie să ajungem la Schopenhauer, după care ar mai fi de menționat numai Weininger şi, într-o anumită măsură, Carpenter, Berdiaev şi Klages. în epoca modernă, şi mai cu seamă în zilele noastre, studiile despre problema sexelor din punct de vedere antropologic, biologic, sociologic, eugenie şi, în sfîrşit, psihanalitic s-au multiplicat în mod endemic; s-a creat astfel chiar un neologism pentru cercetările de acest gen: „sexo-logia", dar toate acestea au puțin sau chiar nimic de a face cu o metafizică a sexului. în acest domeniu, ca şi în altele, cercetarea semnificațiilor ultime nu i-a interesat pe contemporanii noştri sau au considerat-o neconcludentă şi depăşită. S-a crezut că se poate ajunge la ceva mai important şi mai serios, limitîndu-ne în schimb la planul empiric şi in sens mai restrîns uman, dacă atenția nu s-a concentrat de-a dreptul în direcția subproduselor patologice ale sexului.

Observația e valabilă în mare măsură şi pentru acei autori de ieri şi de azi care, mai mult decît despre sex în mod specific, s-au ocupat de dragoste. Planul pe care s-au menținut aceştia este cel psihologic şi al unei analize generale a sentimentelor. Chiar şi cele publicate de autori precum Stendhal, Bourget, Balzac, Soloviov sau Lawrence cu privire la acest subiect abia ating semnificațiile

mai profunde ale sexului. De altfel, referirea la „dragoste", ţinînd seama de ceea ce se înţelege de cele mai multe ori prin acest cuvînt şi de inoportunitatea de ordin îndeosebi sentimental şi romantic a experienţelor corespunzătoare la majoritatea oamenilor, nu se . putea să nu creeze un echivoc şi să nu reducă cercetarea la un. domeniu îngust şi oarecum banal. Doar ici şi colo şi aşa-zicînd aproape întîmplător s-au produs apropieri de ceea ce are legătură cu dimensiunea profundă sau dimensiunea metafizică a iubirii în relaţia ei cu sexul. -

în studiul de faţă, cuvîntul „metafizică" va fi întrebuinţat însă şi într-un al doilea sens, nu lipsit de legătură cu etimologia sa, întrucît „metafizică" înseamnă literal ştiinţa despre ceea ce trece dincolo de fizic. Numai că acest „dincolo de fizic" se va referi aici nu la concepte abstracte sau la idei filozofice, ci lajceea ce poate rezulta, ca posibilitate a unei experienţe nu numai fizice, ca experienţă transpsihologică şi transfiziologică, dintr-o doctrină a stărilor multiple ale fiinţei, dintr-o antropologie care nu se opreşte, aşa cum s-a întîmplat în ultimul timp, la simplul binom suflet — corp, ci ia în considerare modalităţile „subtile" şi chiar transcendente ale conştiinţei umanej Terra ignota pentru majoritatea contemporanilor noştri, o atare conştiinţă făcea parte integrantă din disciplinele antice şi din tradiţiile celor mai diferite popoare. Din ea vom extrage prin urmare puncte de referinţă pentru o metafizică a sexului în cel de-al doilea sens: ca evaluare a tot ceea ce, în expe-" rienţa sexului şi a iubirii, duce la o schimbare de, nivel a conştiinţei obişnuite, „fizice", şi uneori chiar la o anumită abolire a condiţionărilor Eului individual şi la apariţia sau inserarea momentană în conştiinţă a unor moduri de existenţă de tip profund.

Că în orice experienţă intensă a erosului se stabileşte un ritm diferit, că un curent diferit cuprinde, antrenează, ba chiar suspendă facultăţile obişnuite ale individului uman, că se deschid perspective asupra unei lumi diferite — sunt fapte care au fost dintot-deauna observate sau intuite. Celor care trec însă printr-o atare experienţă le lipseşte aproape întotdeauna o sensibilitate subtilă suficient de dezvoltată pentru a putea surprinde ceva mai mult decît emoţiile şi senzaţiile de care sunt cuprinşi; lipseşte orice bază de orientare în cazul în care s-ar schiţa deplasările de nivel mai sus pomenite_j

Dar lucrurile nu stau mai bine nici în cazul acelora care îşi fac obiect de studiu ştiinţific din experienţa sexului, raportîndu-se la alţii, nu la ei înşişi, din unghiul unei metafizici a sexului luate în acest de-al doilea sens special. Ştiinţele apte să furnizeze puncte de pornire adecvate pentru explorarea acestor dimensiuni potenţiale ale experienţei erosului au dispărut aproape cu desăvîrşire. Lipsesc de aceea cunoştinţele necesare pentru a formula în termenii *realităţii* conţinuturile posibile a tot ce e asumat de obicei „în mod irealist", reducînd non-umanul la zdrenţele glorioase ale exclusiv-umanului, ale pasiunii şi sentimentului, astfel încît să producă doar poezie, lirism, romantism idealizam şi să destrame totul.

Cu aceste observaţii avem în vedere domeniul erotic pe care-l putem numi profan, singurul pe care îl cunosc bărbatul şi femeia din lumea occidentală modernă şi pe care îl iau în considerare psihologii şi sexologii din ziua de azi. Se poate întîmpla ca în semnificaţiile cele mai profunde pe care le vom evidenţia în iubire în general şi chiar în actul brutal ce-i oferă expresia şi încheierea, în actul acela în care, după cum spunea cineva, se „plăsmuieşte o fiinţă multiplă şi monstruoasă" şi în care bărbatul şi femeia „s-ar strădui parcă să umilească, să sacrifice tot ce e frumos în ei" (Barbusse) — se poate întîmpla ca în toate acestea cei mai mulţi să nu se recunoască şi să ne considere drept fanteziste şi arbitrare toate interpretările noastre personale, de natură abstrusă şi „ermetică".

Lucrurile pot apărea astfel numai cuiva care postulează ca absolut ceea ce, în principiu, el însuşi vede în jurul său sau trăieşte. Lumea erosului nu a început însă doar astăzi şi e de ajuns să aruncăm o privire asupra istoriei, etnologiei, istoriei religiilor, mis-teriozofiei, folclorului, mitologiei spre a ne da seama de existenţa unor forme ale erosului şi ale experienţei sexuale, în care au fost recunoscute şi luate în considerare posibilităţi mai profunde ce lăsau să se întrevadă suficient semnificaţii de ordin transfiziologic şi transpsihologic, precum acelea la care ne vom referi. Date de felul acesta, bine documentate şi concordante în tradiţii culturale destul de diferite ar fi suficiente ca să îndepărteze ideea că metafizica sexului ar fi un pur capriciu. Concluzia pe care trebuie să o tragem e cu totul diferită: trebuie să spunem mai degrabă că dife-j rite aspecte ale erosului, ca printr-o, atrofie, au devenit afît de'*; latente, pînă la indiscernabilitate, în marea majoritate a cazurilor, încît în iubirea sexuală curentă nu au rămas din ele decîţ urme şi indicii, astfel încît, pentru a le putea scoate la lumină, ar fi necesară o integrare, un procedeu analog aceluia ce, în matematică, repre-; zintă trecerea de la diferenţiale la integrale. Nu e, într-adevăr, vero-j simil ca în formele antice mai sus menţionate, adeseori sacre sau' iniţiatice, ale erosului să fi fost inventat şi adăugat ceva ce în experienţa umană

corespunzătoare era complet inexistent; nu e verosimil ca din aşa ceva,să fi fost dezvoltată o utilizare la care ea nu se preta nicidecum, nici măcar în chip virtual sau ca principiu. Este mult mai verosimil ca această experienţă să fi fost, în decursul vremurilor, degradată, sărăcită, camuflată sau aplatizată în cazul marii majorităţi a bărbaţilor şi femeilor ce aparţin unui ciclu cultural orientat în esenţă către materialitate. Pe bună dreptate s-a | spus: „Faptul că omenirea face dragoste aşa cum face aproape totul, adică stupid şi inconştient, nu e un impediment ca misterul ei să-şi păstreze demnitatea ce i se cuvine."[1] în plus, are puţină valoare obiecţia că anumite posibilităţi şi anumite semnificaţii ale erosului sunt atestabile, dacă e cazul, numai în situaţii excepţionale. Tocmai excepţiile de azi (şi care de altfel trebuie integrate în ceea ce, aşa cum arătam, prezenta în alte timpuri aceeaşi caracteristică într-o măsură mult mai redusă) ne oferă cheia înţelegerii conţinutului potenţial, profund şi inconştient chiar şi al non-excepţionalukii şi al profanului. Deşi nu avea în vedere, în definitiv, decît varietăţile unei pasiuni de tip profan şi natural, C. Mauclair spune pe bună dreptate: „în dragoste, gesturile se îndeplinesc fără reflecţie, şi secretul ei nu e cunoscut decît unei infime minorităţi a fiinţelor... în mulţimea nenumărată a fiinţelor cu chip omenesc există foarte puţini oameni şi, dintre aceşti aleşi, foarte puţini sunt aceia care . pătrund semnificaţia iubirii."[2] în acest domeniu, ca şi în oricare | altul, criteriul statistic al numărului este lipsit de orice valoare. Ne putem dispensa de superficialitatea unei metode ca aceea utilizată de Kinsey în cunoscutele sale rapoarte despre „comportamentul

[1] S.Peladan, *La science de l'amour (Amphitheâtre des sciences mortes).* Paris, 1911, p. 102.

[2] C. Mauclair, *Essais sur l'amour,* voi. II: *La magie de l'amour,* Paris, ed. a 12-a, 1921.

sexual al masculului şi femelei în cadrul speciei umane". într-o cercetare ca a noastră, excepţionalul poate valora ca „normal" în accepţiune superioară.

Pe această bază, putem delimita încă de pe acum domeniile asupra cărora se va exercita cercetarea noastră. Primul domeniu va fi acela al experienţei erotico-sexuale în general, cu alte cuvinte dragostea profană aşa cum o pot cunoaşte oricare Ion şi oricare Mane, spre a căuta încă de aici „indicii interstiţiale" privitoare la ceva ce, în mod virtual, duce dincolo de simplul fapt fizic şi sentimental. Studiul poate începe de la o serie de expresii constante în limbajul îndrăgostiţilor şi de la forme recurente în comportamentul lor. Materialul acesta ne e gata furnizat, aşadar, de către viaţa de toate zilele. Nu trebuie altceva decît să-l examinăm într-o lumină nouă pentru a obţine chiar şi din ceea ce pare foarte stereotip, foarte banal şi foarte demodat unele elemente indicative foarte interesante/

- Tot în ceea ce priveşte fenomenologia dragostei profane, alte materiale pot fi spicuite de la romancieri şi dramaturgi: se ştie că în perioada modernă operele lor au avut drept obiect aproape exclusiv dragostea şi sexul. în general, nu s-a spus că această producţie nu ar avea şi o certă valoare de mărturie, de „document uman", deoarece materia primă a creaţiei artistice o constituie de obicei o experienţă personală efectiv trăită sau cel puţin tendenţială. Şi ceea ce creaţia aceasta prezintă în plus tocmai pentru a putea fi artă — şi anume în ceea ce le atribuie ca simţire, vorbire sau acţiune diverselor personaje — nu se reduce totdeauna numai la ficţiune şi fantezie. Poate fi vorba în schimb de integrări, de amplificări şi de intensificări, prin care iese la lumină în chip mai distinct ceea ce în realitate — ca experienţă personală a autorului sau a altora — s-a înfăţişat numai într-o manieră incompletă, ne-. exprimată sau potenţială. în acest fel, în artă şi în roman putem găsi şi alte- materiale ce pot fi considerate obiective şi care deseori privesc forme gata diferenţiate ale erosului.

Căutarea materialului întîmpină totuşi dificultăţi particulare în privinţa datelor referitoare la un domeniu important pentru studiul nostru, şi anume domeniul stărilor ce se dezvoltă în momentele de culminaţie ale experienţei erotico-sexuale de pe parcursul acuplării. Literatura ne oferă aici foarte puţin. Pînă mai ieri, exista vetoul puritanismului. Dar şi în cele mai îndrăzneţe romane moderne, banalul şi vulgarul precumpănesc în dauna materialului eventual utilizabil în scopurile noastre.

Din literatura propriu-zis pornografică clandestină se poate obţine foarte puţin. Confecţionată în esenţă pentru a-i excita pe cititori, ea e teribil de săracă în ceea ce priveşte nu faptele, scenele descrise, ci experienţele lăuntrice corespunzătoare, lucru deloc surprinzător de altminteri, dat fiind că este lipsită în general de orice autenticitate.

Cît despre culegerea directă a materialului, ne lovim de o dublă dificultate, subiectivă şi obiectivă. Este subiectivă, deoarece nu numai cu străinii, dar şi cu propriul partener masculin sau feminin evităm să vorbim exact şi sincer despre cele trăite în fazele cele, mai îndrăzneţe ale intimităţii trupeşti. Dificultatea e, apoi, şi[1] obiectivă, deoarece fazele respective corespund foarte des unor forme de conştiinţă diminuată (şi e logic ca, în cazul celor mai mulţi, să fie aşa), în asemenea măsură, încît

uneori se întîmplă să nu ne putem aminti nu numai de ceea ce am simţit, ci chiar şi de ceea ce am spus ori am făcut în respectivele momente, cînd ele îşi dezvoltă formele cele mai interesante. Am putut constata că momentele de apogeu, extatice sau menadice, ale sexualităţii constituie deseori întreruperi mai mult sau mai puţin profunde ale conştiinţei îndrăgostiţilor, stadii din care aceştia îşi vin în fire ca după un leşin: altfel spus, ceea ce este senzaţie şi emoţie simplă, paroxistică ajunge să oblitereze totul.

Graţie profesiei lor, neurologii şi ginecologii s-ar afla într-o poziţie foarte favorabilă pentru a culege un material util, dacă ar şti să se orienteze şi ar fi interesaţi de asemenea lucruri. Nu e însă aşa. Cu un nemaipomenit bun-gust, şcoala pozitivistă din secolul trecut a ajuns să publice pînă şi fotografii ale organelor genitale feminine pentru a stabili corespondenţe singulare între delincvente, prostituate şi femei ale populaţiilor primitive. Dimpotrivă, o culegere de mărturii pe bază introspectivă despre experienţa internă a sexului pare a nu fi sfîrnit nici un interes. De altfel, dacă în domeniul acesta intervin pretenţii ştiinţifice, „sexologice", rezultatele sunt mai totdeauna mostre de incompetenţă de-a dreptul grotescă: aici, ca şi în alte domenii, presupoziţia necesară pentru a înţelege o experienţă este să o fi făcut tu însuţi într-o formă adecvată. Havelock Ellis[3]

[3] Havelock EUis, *Studies in the Psychology of Sex,* voi. III, Hiiladelphia, 1909, p. VII.

a relevat pe bună dreptate că „femeile care, cu deplină seriozitate şi sinceritate, scriu cărţi despre aceste probleme [despre problemele sexuale] sunt adeseori ultimele cărora ar trebui să li te adresezi în calitate de reprezentante ale sexului lor: cele care ştiu cel mai mult sunt cele care au scris cel mai puţin." Noi am merge chiar mai departe şi am spune: sunt cele care nu au scris nimic, şi observaţia, firește, e valabilă în mare măsură şi pentru bărbaţi.

în sfîrşit, pe terenul erosului profan, din punctul nostru de vedere însăşi disciplina cea mai recentă care şi-a făcut un soi de idee fixă din sex şi din libido, adică psihanaliza, abia dacă intră în discuţie, după cum am şi spus-o mai sus. Ea nu ne poate oferi decît ici şi colo unele indicaţii utile. în general, cercetările ei sunt de la bun început inoperante din cauza prejudecăţilor şcolii şi a unei concepţii deformate şi alterante despre fiinţa umană. Şi tot aici e nimerit să mai spunem că tocmai pentru că astăzi psihanaliza, printr-o inversiune cvasidemonică, a scos în relief o primordialitate subpersonală a sexului, e imperios necesar ca acesteia să-i opunem altă primordialitate, una metafizică, a cărei degradare o reprezintă prima: şi aceasta este chiar intenţia fundamentală a cărţii de faţă.

Toate acestea privesc, aşadar, domeniul sexualităţii obişnuite, mai mult sau mai puţin diferenţiate, care, după cum s-a spus, nu poate fi identificată pur şi simplu cu orice sexualitate posibilă. Rămîne în fapt, şi pentru noi e mult mai important, un al doilea domeniu, corespunzător tradiţiilor ce au cunoscut o sacralizare a sexului, o folosinţă magică, sacră, rituală sau mistică a unirii sexuale şi a înseşi orgiei, deseori chiar sub forme colective şi instituţionale (sărbători sezoniere, prostituţie sacră, hierogamii etc). Materialul de care dispunem în această privinţă e destul de vast, iar împrejurarea că are în bună măsură un caracter retrospectiv nu-i răpeşte nimic din valoare. Şi aici, totul depinde de stăpînirea sau lipsa unor cunoştinţe adecvate pentru a proceda la o interpretare corectă şi a nu considera toate aceste mărturii aşa cum o fac aproape fără excepţie istoricii religiilor şi etnologii: cu acelaşi interes „neutru" pe care-l poţi avea pentru nişte obiecte de muzeu. Acest de-al doilea domeniu, cu fenomenologia sa raportată la o sexualitate care nu mai e profană, poate fi la rîndul său sub-divizat potrivit distincţiei dintre exoterism şi ezoterism, dintre uzanţele generale şi doctrina secretă. Lăsînd la o parte formek cunoscute prin exemplul cel mai notoriu al dionisismului şi tar trismului popular, ca şi diversele culte erotice, au existat medii nu numai că au recunoscut dimensiunea mai profundă a sexului, dar au şi dezvoltat tehnici cu scopuri clar şi conştient iniţiatice; s-a elaborat un regim special al unirii sexuale spre a conduce la forme particulare de extaz, spre a obţine o anticipare a absolutului. Chia şi pentru acest domeniu special dispunem de o documentaţie, şi] concordanţa destul de vizibilă dintre doctrină şi metode în diver-j sele tradiţii e foarte semnificativă.

Considerînd aceste diverse domenii ca părţi ale unui întreg, înj care ele se complinesc şi le luminează alternativ, atît realitatea, cît şi semnificaţia unei metafizici a sexului reies cu suficientă clari- i tate. Ceea ce fiinţele umane cunosc de obicei numai cînd se simt atrase una de alta, cînd se iubesc şi se unesc va fi restituit totalităţii i mai vaste din care, în principiu, fac parte toate acestea. Datorită j unor împrejurări speciale, lucrarea de faţă nu va reprezenta mult! mai mult decît o schiţă. Despre doctrina ezoterică a androginului ca şi despre practicile sexuale la baza cărora stă doctrina respectivă am mai avut prilejul să vorbim în alte cărţi. Pentru partea mai nouă, şi anume cercetarea

din domeniul iubirii profane, ar fi tre- j buit să dispunem de un material mult mai bogat pe care, chiar şi făcînd abstracție de dificultățile mai sus menționate, o împrejurare accidentală de natură strict personală ne-a împiedicat să le culegem. Oricum, există suficient material pentru a indica o direcție şi pentru a da o idee despre ansamblu.

2. Sexul în lumea modernă

înainte de a intra în subiect ar fi poate oportune cîteva scurte consi-" derațiirreferitoare la epoca în care a fost scrisă cartea aceasta. Rolul"; jucat de sex în civilizația actuală e cunoscut de toată lumea, astfel" încît astăzi s-ar putea vorbi prea bine de un soi de obsesivitate a; sexului. în nici o altă epocă femeia şi sexul n-au stat ca acum în prim plan. Sub mii de forme, femeia şi sexul domină literatura, teatrul, cinematograful, publicitatea, întreaga viață practică contemporană. Femeia e prezentată sub mii de forme pentru a-l atrage şi intoxica fără încetare din punct de vedere sexual pe bărbat.

Striptease-ul, obiceiul american ca o tînără să se urce pe scenă şi să se dezbrace încetul cu încetul, scoțîndu-şi unul după altul articolele de vestimentație tot mai intime, pînă la minimul necesar pentru a menține în rîndul spectatorilor tensiunea proprie „complexului de aşteptare" sau starea de suspans, pe care nuditatea imediată, completă şi impudică ar distruge-o, are valoarea unui simbol în care se concentrează tot ceea ce, în ultimele decenii ale civilizației occidentale, s-a dezvoltat în toate domeniile sub semnul sexului. în acest scop au fost concentrate toate resursele tehnice. Tipurile feminine cele mai seducătoare şi mai excitante nu mai sunt cunoscute* ca pînă mai ieri, doar în zone restrînse din țările unde trăiesc sau se află. Selecționate cu grijă şi puse în evidență prin toate mijloacele, azi prin cinematograf, reviste, televiziune, postere ş.a.m.d., în calitate de artiste de cinema, „stele" şi regine ale frumuseții, ele devin focare ale unui erotism cu rază de acțiune internațională şi intercontinentală, după cum şi aria lor de influență e colectivă, necruțînd nici chiar straturile sociale care în alte vremuri trăiau în limitele unei sexualități normale şi anodine.

Trebuie să relevăm caracterul cerebral al acestei pandemii moderne a sexului. Nu e vorba de impulsuri mai violente care s-ar manifesta doar pe plan fizic şi ar duce, ca în alte epoci, la o viață sexuală exuberantă şi neinhibată şi chiar la libertinaj. Astăzi sexul mai degrabă a impregnat sfera psihică, producînd în ea o gravitație constantă şi insistentă în direcția femeii şi a dragostei. Astfel că avem un erotism ca tonalitate de fond pe planul spiritual cu două caracteristici frapante: în primul rînd caracteristica unei excitații difuze şi cronice, aproape independente de orice satisfacție fizică concretă, deoarece se permanentizează ca excitație psihică; în al doilea rînd, şi parțial ca o consecință a acesteia, erotismul respectiv poate coexista chiar cu o aparentă castitate. în ceea ce priveşte primul dintre aceste două puncte, e caracteristic faptul că azi ne gîndim la sex mult mai mult decît ieri, cînd viața sexuală era mai puțin liberă şi cînd, datorită limitării drastice de către uzanță a unei libere manifestări a amorului fizicar fi fost firesc să ne aşteptăm tocmai la acea intoxicare mentală care, dimpotrivă, e tipică zilelor noastre. Cît despre cel de-al doilea punct, cu deosebire semnificative sunt anumite forme feminine de anestezie sexuală şi de castitate coruptă.raportabile la ceea ce psihanaliza numeşte varietățile autistice ale libidouluiJE vorba de acele tinere moderne la c exhibarea propriei nudități, exacerbarea a tot ce le poate preze ca momeală pentru bărbat, cultul propriului corp, cosmetica şi te celelalte constituie principalul interes şi le procură o plac derivată pe care ele o preferă plăcerii specifice rezultate din exp rienția sexuală normală şi concretă, ajungînd să le provoace astf un gen de insensibilitate şi, în anumite cazuri, chiar de rei nevrotic[4]* Tocmai aceste tipuri trebuie înregistrate printre focare care alimentează în cea mai mare măsură atmosfera de senzua tate cerebralizatâ cronică şi difuză din vremea noastră

Se pare că Tolstoi i-a spus odată Iui Gorki: „Pentru un france; mai presus de orice este femeia. E un popor epuizat, descompusa Medicii afirmă că toți tuberculoşii sunt senzuali." Lăsîndu-i la o parte pe francezi, rămîne adevărat faptul că răspîndirea pandemicl a interesului pentru sex şi femeie marchează toate epocile crepus-l

culare şi că acest fenomen în epoca modernă se numără, aşadarî printre cele multe care confirmă că epoca respectivă reprezintă faza extremă, finală, a unui proces regresiv. Nu se poate să nil amintim ideile formulate în Antichitatea clasică pornind de la o analogie cu organismul omenesc. Capul, pieptul şi părțile inferioare ale corpului sunt, la om, sediile vieții intelectuale şi spirituale, ale impulsurilor sufleteşti ce ajung pînă la dispoziția eroică, în sfîrşit ale vieții pîntecelui şi sexului. Corespunzător, există tren forme prevalente de interes, trei tipuri umane, trei tipuri — putem adăuga — de cultură. Este evident că azi, în virtutea regresiunii,!

trăim într-o civilizație în care interesul predominant nu mai e cel intelectual sau spiritual, nu mai

este nici cel eroic sau, oricum J raportabil la manifestări superioare ale afectivității, ci acela, sub-J personal, determinat de pîntece şi sex: drept care amenință să se 1 adeverească vorbele nefericite ale unui mare poet, şi anume că i

foamea şi dragostea vor modela forma istoriei. Stomacul e, azi,|

[4] L. T. Woodward a identificat în mod corect o formă de sadism psihologicT la acele femei din zilele noastre „care îşi etalează propriul corp, prevăzîndu-l.1 însă şi cu o plăcuță simbolică cu inscripția «nu atingeți». Torționare sexuale dej genul acesta se întîlnesc pretutindeni: fata care se expune în bikini minusculi, j doamna cu decolteu provocator, fetişcana care merge pe stradă legănîndu-şi şoldu- J rile în colanți foarte strimți sau cu minijupe ce lasă vederii mai mult de jumătate I din coapse şi care doreşte să fie privită, dar nu şi atinsă, toate fiind oricînd gata să | se indigneze."

temeiul luptelor sociale celor mai caracteristice şi mai funeste. Con-trapartea sa este importanța marcată ce o au, în zilele noastre, femeia, dragostea şi sexul.

Altă mărturie ne este oferită de tradiția antică indiană a celor patru vîrste ale lumii, în formularea sa tantrică. 0 caracteristică fundamentală a celei din urmă dintre vîrstele respective, aşa-numita vîrstă întunecoasă *(kali-yuga),* ar fi că în cursul ei KălI s-a trezit — adică s-a dezlănțuit — pe de-a-ntregul, pînă într-acolo, îneît epoca respectivă se situează sub semnul ei. De Kălî ne vom ocupa frecvent în cele ce urmează; sub unul din aspectele ei principale, ea este nu numai zeița distrugerii, ci şi a dorinței şi a sexului. Doctrina tantrică, în această privință, formulează o etică şi indică o cale, care în epocile precedente ar fi trebuit să fie respinse sau chiar ținute în secret: %ă prefaci otrava în medicament. Nu e însă cazul, în ceea ce priveşte problema civilizației, să ne creăm azi iluzii pe baza unor perspective de acest gen. Cititorul va vedea în cele ce urmează la ce plan se referă posibilitățile menționate. Deocamdată, trebuie doar să identificăm în pandemia sexului unul din semnele caracterului regresiv al epocii actuale: pandemie al cărei corespondent natural este ginecocrația, preeminența tacită a tot ce, în mod direct sau indirect, e condiționat de elementul feminin, ale cărui varietăți de manifestare în civilizația noastră le-am indicat de asemenea în alt loc[5].

Ceea ce însă, în acest context special, va fi pus în evidență sub raportul metafizicii şi utilizării sexului nu va putea sluji decît la marcarea unei opoziții, la fixarea cîtorva puncte de vedere, prin a căror cunoaştere scăderea nivelului interior la omul modern va deveni perceptibilă în chip nemijlocit.

[5] J. Evola, *Rivoltâ contro ii mondo modemo,* (19Î4), Edizioni Mediterranee, Roma, ed. a 3-a, 1969, pp. 395-396; comentariu la J. J. Bachofen, *Le Madri e la vinlitâ olimpica,* Milano, 1949, pp. 14 şi urm. E tot un semn al venirii „epocii întunecoase" cînd „bărbații ajung să fie supuşi femeilor şi robi ai plăcerii, asupritori ai prietenilor, ai maeştrilor lor şi ai celor vrednici de respect" *(Mahănlrvăna-tantra,* IV, 52).

Capitolul I EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ

3. Prejudecata evoluționistă

Este evident că semnificația care trebuie să fie atribuită sexului depinde de modul *în* care, în general vorbind, e concepută natura umană, mai exact spus de antropologia particulară pe care o adoptăm. Caracterul acestei antropologii se reflectă neapărat în însuşi conceptul pe care ni-l facem despre sex. Bunăoară, semnificația ce se poate deduce pentru sexualitate din punctul de vedere al unei antropologii care-i recunoaşte omului demnitatea de ființă nu exclusiv naturală va fi, de pildă, cu necesitate opusă cetei care îi poate fi atribuită de către o antropologie ce-l consideră pe om numai ca pe una dintre numeroasele specii, animale şi de către o epocă în care — aşa cum spunea H. L. Philp — s-a considerat normal să se scrie Selecție Naturală cu majuscule, aşa cum se procedează cu numele lui Dumnezeu.

încadrarea sexologiei în perioada mai recentă şi chiar azi în tratatele cu pretenții „ştiințifice" suferă de pe urma moştenirii materialismului din secolul al XlX-tea, care a avut drept premisă darwinismul şi biologismul, adică o imagine deformată şi trunchiată a omuluiLjAşa cum, potrivit acestor teorii, omul s-ar trage prin „evoluție naturală" din animal, la fel şi viața sexuală şi erotică a omului a fost înfățişată ca o prelungire a instinctelor animalice Şi explicată, în fondul ei ultim şi pozitiv, în funcție de finalitatea pur biologică a specieLj

Astfel, tendința modernă de a readuce superiorul la inferior, de a explica superiorul prin inferior — în cazul de față, umanul prin ceea ce e fiziologic şi animal — s-a impus şi în acest domeniu. Pentru gusturile mai delicate a intervenit apoi psihanaliza, adu-cmd în discuție elementul psihologic, dar accentuînd aceeaşi, tendință. într-adevăr, pentru antropologia psihanalitică, fondiț omului îl

constituie totdeauna un element prepersonal şi subper! sonal — universul inconştientului, al instinctului, al „sinelui" *(Es)* al arhetipurilor arhaice care duc înapoi la o ancestralitate primiți vistă. în funcție de acest fond sau sub-fond îşi închipuie psihî analiştii că pot explica tot ceea ce mai înainte era considerat în ort ca viață psihică autonomă: cu atît mai mult cînd este vorba da domeniul dragostei şi al sexului. *!*

Complet diferite sunt presupozițiile de la care vom pleca în cela de față. Punctul nostru de pornire nu este teoria modernă a evoluției, ci doctrina tradițională a involuției. în speță, pentru noj nu e adevărat că omul se trage din maimuță prin evoluție, ci că maimuța se trage din om prin involuție. Ca şi pentru J. de Maistre, nici pentru noi popoarele sălbatice nu sunt popoare primitive, în sensul de popoare originare, ci mult mai adesea rămăşiţe degene-j rescente, crepusculare, nocturne ale unor rase mai vechi pe de-a-ntre-j gul dispărute. Noi vom considera ca sigur ceea ce, de altfel, a fost prefigurat şi de diverşi cercetători care s-au revoltat împotriva dogmei evoluționiste (Kohlbrugge, Marconi, Dacqu6, Westen-hofer, Adloff): şi anume că în speciile animale este posibil să se reactiveze specializările degenerative ale căror potențialități s-au epuizat în omul primordial, fiind de aceea aproape subproduse ale adevăratului proces evolutiv ce-şi are centrul încă de la început în om. Drept care, ontogeneza — istoria biologică a individului — nu repetă de fapt filogeneza — presupusa istorie evolutivă a speciei —I ci reparcurge posibilități eliminate, oprindu-se la schițe şi trecînd mai departe, subordonînd acele potențialități principiului superior, specific uman, care se defineşte şi se împlineşte treptat în dezvol-j tarea individuală.

Deosebirile fundamentale de metodă şi de orizonturi care, $| pentru problema noastră, derivă din aceste premise, apar astfel cu claritateLNoi nu vom considera sexualitatea umană ca pe o pr lungire a sexualității animale, ci dimpotrivă, vom considera şi vo explica sexualitatea animală — *ca* atare, la animale şi aşa cum u prezintă eventual şi la om — ca pe o cădere şi o regresiune a unul impuls ce nu aparține sferei biologice. Astfel arată lucrurile, meta-î fizic vorbind, în raport cu aşa-zisul „instinct al reproducerii" şi. ci| însăşi „viața speciei". Ele nu reprezintă cu nici un chip faptu -primar. Sunt derivate.

4. Dragoste şi sex

După această premisă metodologică generală, să trecem la delimitarea obiectului esențial al studiului nostru.

Acesta nu constă în faptul sexual sub aspectele sale brute şi fizice. Deoarece ne referim esențialmente la om, intră mai degrabă în discuție fenomenul mai vast şi mai complex constituit de dragoste. Cum e însă firesc, aici se impune numaidecît o delimitare, fiindcă despre dragoste se poate vorbi în sens generic, întrucît există o dragoste pentru părinți, o dragoste pentru frumusețe, o dragoste de patrie, o dragoste maternă ş.a.m.d.; există şi o concepție ideală sau sentimentală despre iubire, sub semnul căreia aceasta se dizolvă în simpla afecțiune, în comuniunea umană intersexuală sau în afinitatea intelectuală. Ca atare, pentru a rămîne în planul concret, trebuie să utilizăm conceptul îngust de *dragoste sexuală.* Vom lua, aşadar, în considerare acea experiență umană care poate cuprinde un ansamblu de factori mentali, afectivi, morali şi chiar intelectuali ce se ridică deasupra domeniului biologic, dar care are drept centru natural de greutate unirea efectivă a două ființe de sex opus, îndeplinindu-se de obicei în acuplarea corporală"t / în ceea ce priveşte dragostea la oameni, au fost distinse mai multe forme. E cunoscută distincția din secolul al XlX-lea a lui Stendhal, dintre o dragoste-pasiune *(amour-passion),* o dragoste ca fapt de natură predominant estetică şi de gust *(amour-gout),* o dragoste trupească *(amour physique)* şi o dragoste întemeiată pe vanitate (a/nour *de vanitâ*). O asemenea distincție e doar în mică măsură utilizabilă; în parte, ea se bazează pe elemente periferice care apar separate de orice experiență profundă în momentul cînd unul dintre acestea devine cu adevărat factorul predominant; în parte, e vorba numai de distincția dintre diferite aspecte ale fenomenului erotic luat în totalitatea sa. Dragostea care poate prezenta interes pentru cercetarea noastră e în esență dragostea-pasiune — şi, în definitiv, doar aceasta merită numele de dragoste. Din acest motiv, ar putea fi valabilă definiția.lui Bourget: „Există o stare mentală şi fizică în timpul căreia totul este abolit în noi, în gîndirea noastră, în inima Şi în simțirile noastre... Numesc starețа aceasta dragoste."[1] Dra-

[1] P.Bourget, *Physiologie de I'amour modeme,* Paris, 1890, trad. it, p.47 (af. 1). fpt corolar *(ibid.):* „îndrăgostitul.care caută în iubire altceva decît iubirea, de la interes pînă la stimă, nu este un îndrăgostit."

gostea fizică în sensul indicat de Stendhal se poate prezenta ca varietate distinctă a dragostei numai dacă presupunem un proces <L disociere şi primitivizare. în mod normal, ea face parte integranta din dragostea-pasiune. Luată în sine, ea reprezintă limita inferioara a acesteia din urmă, păstrîndu-i însă totdeauna natura.

în genere, aici e necesar să precizăm acest punct fundamental: a anume că deosebirea dintre concepţia noastră şi concepţia „pozitw vistă" constă în interpretarea diferită, nicidecum fizică sau biologica a semnificaţiei unirii sexuale: de altfel, noi vedem în această uniri scopul esenţial şi totodată concluzia oricărei experienţe întemeiata pe atracţia dintre sexe, centrul de greutate al oricărei iubiri.

în dragoste pot juca un rol şi afinităţile ideale, devotamentul şi afecţiunea, spiritul de sacrificiu, manifestări elevate ale sentiment tujui; toate acestea reprezintă însă, din punct de vedere existenţiali ceva diferit,'„altceva", sau ceva incomplet, dacă nu îşi au contraJ partea în acea atracţie numită îndeobşte „fizică'Ş a cărei consecinţa este alăturarea trupurilor şi trauma acuplării. în această clipă, sa produce, aşa zicînd, *precipitatul,* trecerea la act şi mistuirea de sine* într-o culminaţie, *terminus ad quem* firesc al lui, antrenînd întregul ansamblu al experienţei erotice ca atare. Cînd se trezeşte, prin atracţie „fizică", impulsul sexual, se pun în mişcare straturile cele mai profunde ale fiinţei, straturi existenţial elementare în cornii paraţie cu simplul sentiment. Dragostea cea mai elevată dintre fiinţe de sex diferit este oarecum ireală în absenţa acelui soi de; scurtcircuit, a cărei manifestare cea mai grosolană este *climaxul* orgasmului sexual, dar care include şi dimensiunea transcendentă, nonindividuală a sexului. Desigur, şi o dragoste pură poate ducej dincolo de individ, de pildă prin consacrarea necurmată şi absolută, ca şi prin tot felul de sacrificii de sine: o face însă numafl ca o dispoziţie spirituală ce va putea rodi concret doar în alt locj nu într-o experienţă în act, nu într-o senzaţie şi aproape într-o fractură reală a fiinţei. Profunzimile fiinţei, să o spunem încă a dată, în domeniul de care vorbim ajung să fie atinse şi dinamizate numai prin unirea efectivă a sexelor.

Că, pe de altă parte, simpatia, tarîcireţea şi alte forme de dragosw „non-materială" sunt adeseori conexate cu sexualitatea şi nu sînj adeseori decît sublimări, transpuneri sau deviaţii infantil-regresiva ale acesteia — iată o idee care poate fi trecută la activul cercetăj rilor psihanalitice şi de care. putem ţine cont.

Trebuie deci să ne pronunţăm împotriva concepţiei care prezintă ca pe un progres şi o îmbogăţire trecerea de la dragostea sexuală la dragostea de coloratură predominant afectivă şi socială, bazată pe viaţa în doi, cu căsătorie, familie, progenitură ş.a.m.d. Existenţial, în toate acestea nu avem de a face cu un spor, ci cu un minus, o cădere intensivă de nivel. în asemenea forme, contactul, fie el şi inconştient, cu forţele primordiale este pierdut sau se menţine numai printr-un reflex. După cum vom vedea, o dragoste dusă pe un asemenea plan — pe planul nietzschean al „preaome-nesculuí" — este doar un surogat. Din punct de vedere metafizic, omul îşi creează cu aceasta o soluţie iluzorie pentru acea nevoie de confirmare şi de integritate ontologică ce constituie fondul esenţial şi inconştient al impulsului sexual. Schiller a putut scrie: „Pasiunea zboară, dragostea trebuie să rămînă." Nu putem întrezări aici decît o fundătură şi una din dramele condiţiei umane. Deoarece numai pasiunea poate duce la „momentul fulgurant al unităţii".

5. Erosul şi instinctul reproducerii

Consideraţiile expuse mai sus sunt menite să indice nivelul intensiv al acelei experienţe erotice care poate prezenta pentru studiul nostru un adevărat interes, exduzînd formele ei dezagregate sau incomplete. Apoi, aşa cum am luat poziţie împotriva sexologiei de orientare biologică printr-o critică pe care o vom mai dezvolta ulterior, la fel, şi ca să preîntîmpinăm orice echivoc, punem sub acuzare eroarea celor care, de curînd, parcă reeditînd polemica lui Rousseau contra „culturii" în numele „naturii", s-au străduit să proclame un soi de nouă religie naturalistă a sexului şi a trupului. Exponentul cel mai cunoscut al acestei direcţii este D. H. Lawrence. Punctul său de vedere e rezumat în cuvintele pe care Aldous Huxley, în *Point Counter Point,* i le atribuie lui Campion, făcîndu-l să spună că nu poftele şi dorinţele „naturale" explică faptul că oamenii devin atît de bestiali — adăugind: „Nu, bestiali nu e cuvîntul just, deoarece implică o jignire la adresa animalelor — să zicem: atît de omeneşte ʳăi şi vicioşi": „ci imaginaţia, intelectul, principiile, educaţia, tradiţia. Lăsaţi instinctele în pace, şi vor face prea puţin rău." Oamenii, în majoritatea lor, sunt astfel consideraţi ca nişte pervertiţi, «îndepărtaţi de norma centrală a umanităţii", fie cînd excită „carnea", fie cînd o neagă în numele spiritului. Lawrence a adăuga el însuşi: „Religia mea este credinţa în sînge şi în trup, care sunt mal înţelepte decît intelectul."[2] Ciudat e că Lawrence a scris totuşi *i* cuvinte deloc banale,

precum următoarele: „Pe Dumnezeu Tatăl indiscernabilul, incognoscibilul, îl purtăm în carne, îl găsim îl femeie. Ea este poarta prin care intrăm şi ieşim. în ea ne întoarcen| la Tatăl, dar ca aceia care au asistat orbi şi inconştienţi la schimj barea la faţă'j în plus, unele intuiţii corecte privitoare la unirea ca se realizează prin sînge. Dimpotrivă, prin concepţia mai sus menţionată cădem într-un echivoc lamentabil şi, dintr-o mutilare! facem un ideal de vindecare. P61adan are dreptate cînd scrie: „în dragoste, realismul nu are mai multă valoare decît în artă. Imitarea naturii, pe plan erotic, devine imitarea bestiei."[3] Orice „naturalism*] luat în accepţiunea aceasta nu poate semnifica, într-adevăr, decît a degradare, pentru că ceea ce, în cazul omului ca om, se poate spună că este natural nu mai e de fapt acelaşUucru dacă aplicăm termenul respectiv în cazul animalelor: este din contra conformitatea cu tipul *său,* cu locul ce i se cuvine omului ca atare în ierarhia complexă a] fiinţelor. E astfel vorba de un ansamblu de factori complecşi, care, în cazuri determinate, cuprinde şi ceea ce, raportat la un criteriu animalic, poate părea perversiune, şi care defineşte dragostea şi sexul la om. A fi natural în sensul cuvintelor lui Campion echivalează pentru om doar cu a se denatura. La om, sexul are o fizionomie specifică proprie. El e liber în foarte mare măsură — şl cu atît mai mult cu cît individul e mai diferenţiat — de servituti şi de perioadele sezoniere de împerechere care se observă în sexualitatea animală] (şi aici, de altfel, nu fără rost, mai mult la femele decît la masculi).] Omul poate dori şi iubi în orice clipă: şi asta e o trăsătură *naturală* a dragostei *sale.* Nu e nicidecum vorba de un fenomen artificial dq „corupţie" derivat dintr-o „îndepărtare de natură".'

Făcînd un pas mai departe, vom spune că şi includerea amoj rului sexual în rîndul necesităţilor *fizice* ale omului derivă t dintr-un echivoc. La om, în fond, nu există niciodată o dorin sexuală fizică; în substanţa sa, dorinţa omului este totdeau., psihică, dorinţa fizică nu e decît o traducţie şi o transpunere a unei

[1] Cf. H. T. Moore, *D. H. Lawrence's Letters to Bertrand Russeli,* ed. Gotha Book Mart, în speţă scrisoarea din 8 decembrie 1915. [3] Peladan, *La science de l'amour,* ed. cit., p. 210.

dorinţe psihice. Numai la indivizii cei mai primitivi circuitul se "nchide atît de rapid, încît în conştiinţa lor este prezent în exclusivitate actul final al procesului, sub forma unei concupiscenţe carnale vehemente şi imperative legate univoc de condiţionări fiziologice şi, parţial, şi de condiţionări de ordin mai general ce stau în prim-plariul sexualităţii animale.

Aici se cade să supunem unei critici adecvate şi mitologia pe care o practică sexologia curentă cînd vorbeşte de un „instinct al reproducerii" şi califică instinctul respectiv drept elementul primar al oricărui erotism. Instinctul conservării şi instinctul reproducerii ar fi cele două forţe fundamentale, legate de specie, care acţionează în aceeaşi măsură la om ca şi la animale. Limita acestei teorii deplorabile şi plate e trasată de acei biologi şi psihologi pozitivişti care, ca şi Morselli însuşi[4], ajung să subordoneze un instinct celuilalt, gîndind că individul se hrăneşte şi luptă ca să se conserve numai pentru că trebuie să se reproducă, scopul suprem fiind „continuitatea vieţii universale".

Nu e cazul să ne oprim aici asupra „instinctului de conservare" şi să-i demonstrăm relativitatea prin expunerea numeroaselor impulsuri care, la omul ca atare, pot neutraliza sau contrazice acel instinct în asemenea măsură, încît pot duce la propria distrugere sau la comportamente ce fac totală abstracţie de el şi care nu au nici un raport cu „finalitatea speciei". Şi în anumite cazuri un asemenea rol poate fi jucat, printre altele, chiar de celălalt instinct, aşa-zisul instinct de reproducere, cînd suprimă orice gînd atît la propria sănătate, cît şi la propria conservare.

Cît despre „instinctul de reproducere", el reprezintă o explicaţie total abstractă a impulsului sexual, dat fiind că din punct de vedere psihologic, adică prin raportare la datele nemijlocite ale experienţei de viaţă individuale, ea este lipsită de orice fundament. La om, instinctul e un fapt conştient. Dar ca un conţinut al conştiinţei, instinctul de reproducere este inexistent la om; momentul „genezic" nu figurează deloc în dorinţa sexuală ca experienţă şi nici în dezvoltările ei. Cunoştinţa faptului că dorinţa sexuală şi erotismul, cînd duc la unirea trupească a bărbatului Cu femeia, pot avea ca urmare procreaţia unei noi fiinţe, nu este decît o cunoştinţă „a posteriori", rezultă cu alte cuvinte dintr-o examinare exterioară a datelor pe care experienţa le prezintă genere cu mare frecvenţă, în termeni de corelaţii constani corelaţii privitoare fie la fiziologia actului sexual, fie la coi secinţele lui posibile. O confirmare în acest sens e faptul că unei populaţii primitive, care nu au întreprins acea examinare, au atri buit naşterea unei noi fiinţe unor cauze lipsite de orice legătură ci contactul sexual. Ca atare, ceea ce scrie Klages e absolut corec| „E o eroare fundamentală, o falsificare intenţionată să numii instinctul sexual un instinct de reproducere.ţReproducerea este u efect posibil al activităţii

sexuale, dar ea nu e de fapt cuprinsă î experienţa trăită a excitaţiei sexuale. Despre ea, animalul nu *ştia* ştie doar omul"[5], avînd-o prezentă în minte nu .cînd îşi *trăieşte ir* stinctul, ci cînd subordonează instinctul unui scop. E însă inutil s| amintim cît de numeroase sunt cazurile în care fecundarea sun venită a femeii iubite nu numai că nu a fost căutată, ci a fost chiaa nedorită. Ar fi cu siguranţă ridicolă asocierea factorului „genezicj cu cei ce sunt îndeobşte consideraţi drept modelele cele mai înalt» ale dragostei *umane,* ca marile figuri de îndrăgostiţi din istorii sau din artă: Tristan şi Isolda, Romeo şi Julieta, Paolo şi Francesca şi cu ceilalţi, într-o poveste c.u sfîrşit fericit şi cu un copil, ba chiar ca încununare, cu o casă de copii. Un personaj al lui Barbej! d'Aurevilly spune despre un cuplu de îndrăgostiţi care n-au avui niciodată copii: „Se iubesc prea mult. Focul devorează, consuma şi nu produce." întrebată dacă nu e tristă din cauză că nu ara copii, femeia răspunde astfel: „Nu vreau să ani! Copiii sunt buni numai pentru femeile nefericite."

Adevărul stă în următoarele vorbe de duh pe care le-a spui cineva: „Cînd Adam se trezeşte şi o vede pe Eva, el nu striga rostind cuvintele pe care i le-ar atribui un senator contemporani «Iat-o pe mama copiilor mei, preoteasa vetrei mele»." Şi chiar cîncfl dorinţa de a avea o descendenţă joacă un rol fundamental în staj bilirea relaţiilor dintre bărbat şi femeie, intră în joc consideraţii] bazate pe reflecţie şi pe viaţa socială, iar dorinţa aceea nu are nimifi dintr-un instinct, decît într-un sens metafizic cu totul specia* despre care vom vorbi la locul cuvenit (vezi s 15, *infra).* Ch şi în cazul cînd un bărbat şi o femeie se unesc numai ca să aduc» pe lume copii, e sigur că nu ideea asta îi va antrena în actul uniT lor sexuale, nu ea îi va însufleţi şi transporta în acuplarea lor[6]. S-ar outea ca mîine lucrurile să stea altfel şi ca, în semn de omagiu la adresa moralei sociale sau chiar a celei catolice, pe linia la capătul căreia se află fecundarea artificială, să se încerce reducerea sau de-a dreptul eliminarea factorului iraţional şi perturbator constituit de faptul erotic pur: dar în cazul acesta se va putea încă si mai puţin vorbi de un *instinct.* Elementul cu adevărat primar este atracţia ce se naşte între două fiinţe de sex diferit, cu tot misterul şi metafizica pe care le implică: tocmai în dorinţa uneia pentru cealaltă, în impulsul irezistibil către unire şi posedare acţionează din umbră — aşa cum am sugerat şi cum vom vedea mai bine în cele ce urmează — un impuls încă şi mai profund. în toate acestea, „reproducerea", ca fapt al conştiinţei, este cu desăvîrşire exclusă.

în acest context îşi găsesc locul şi cîteva observaţii pertinente făcute de Soloviov. El a relevat cît de mult greşeşte cine crede că dragostea sexuală ar avea drept raţiune de a fi înmulţirea speciei, dragostea servind doar ca mijloc în acest scop. Numeroase organisme atît din regnul vegetal, cît şi din cel animal se înmulţesc într-o manieră asexuată; elementul sexual intervine în înmulţirea nu a organismelor în general, ci numai în cea a organismelor superioare. Din acest motiv „sensul diferenţierii sexuale (şi al dragostei sexuale) nu trebuie căutat în ideea vieţii speciei şi a înmulţiriiN ei, ci doar în ideea de organism superior". Şi mai departe: „Cu cît urcăm mai mult pe scara organismelor, cu atît descreşte potenţa de înmulţire, în timp ce sporeşte forţa atracţiei sexuale... în sfîrşit, la om înmulţirea are proporţii mai mici decît în tot restul regnului animal, pe cînd dragostea sexuală atinge o maximă importanţă şi intensitate." Rezultă deci că „dragostea sexuală şi înmulţirea speciei se găsesc într-un raport invers: cu cît e mai puternic unul din

[6] Fac excepţie cazurile în care, prin sacralizare a unirilor, în civilizaţiile antice se avea în vedere o fecundare voită şi conştientă legată uneori de structuri simbolice Ş> de formule evocatoare (de exemplu, în India şi în Islam). Vom reveni asupra acestei probleme. Oricum, şi în aceste cazuri şi chiar în lumea clasică se făcea distincţie nu numai între unirile dirijate în anumite scopuri şi celelalte, dar pînă şi intre femeile de folosit în cel de-al doilea scop. Lui Demostene, în discursul contra lui Neaera, i se atribuie într-adevăr cuvintele: „Le avem pe hetaire pentru voluptate, pe concubine pentru îngrijirea zilnică a trupului, pe soţii pentru a avea copii tegitimi şi pentru a veghea cu credinţă asupra casei."

cele două elemente, cu atît e celălalt mai slab", şi, luînd în co.. derare cele două extremităţi ale vieţii animale, dacă la limita in rioară se află înmulţirea, fără nici un fel de dragoste sexua« la limita superioară, în punctul culminant, se află o dragoste sexual» care e posibilă chiar şi cu o excludere completă a reproducerii, şi anume în toate formele de mare pasiune, potrivit tuturor celor arătate mai sus[7]. E o constatare de care ne izbim periodic, şi anume că „pasiunea sexuală comportă aproape întotdeauna o deviere a instinctului... cu alte cuvinte, în ea, de fapt, reproducerea speciei este aproape întotdeauna evitată"[8]. Asta înseamnă că e vorba da două lucruri diferite, dintre care primul nu poate fi prezentat caj mijloc sau ca instrument al celuilalt[9]. în formele sale superioare tipice, erosul are un

caracter autonom şi nederivabil, pe care nimi< nu îl poate prejudicia din ceea ce încă mai poate jî necesar din punci de vedere material pentru activarea sa în domeniul dragostei fizice.

6. Mitul „geniului speciei"

Este ciudat că una dintre puținele încercări de a schița o metafizica a dragostei sexuale întreprinse în epoca modernă, aceea a lui Schoj penhauer, s-a întemeiat pe echivocul denunțat adineauri. Pentru a putea susține ideea că finalitatea esențială a dragostei e procreațiaj „plăsmuirea următoarei generații", Schopenhauer a fost nevoit săi introducă un „geniu al speciei" mitic, a cărui sarcină ar fi să trezească atracția dintre sexe şi să determine cu precauție alegerile sexuale, fără ştirea indivizilor, ba chiar amăgindu-i şi folosindu-i ca pe nişte simple unelte. „Ca un copil anumit să fie procreat -—] spune Schopenhauer[10] — acesta e adevăratul scop, chiar dacă pro-l tagoniştii nu sunt conştienți de el, al oricărui roman de dragoste:]

---

[7] V. Solovieff [Soloviov], *Le sens de l'amour,* Paris, 1946, pp. 7-8, 9, 10-l1]

[8] A. Joussain, *Les passions humaines*. Paris, 1928, pp. 171—172. A foJ confirmată, printre altele, foarte frecventa sterilitate a femeilor hipersexuale chiari şi pe planul cel mai brutal fiziologic: şi analiza substanței care, în cursul acuplării,] le împiedică fecundarea a stat foarte recent la baza uneia dintre modalitățile dej seroprofilaxie antifecundativă (cf. A. Cucco, *L 'amplesso e la frode,* Roma, Î958J pp. 573 şi urm.).

[9] V. Solovieff, *op. cit.,* p. 11.

[10] Schopenhauer, *Die Welt als WHle urid Vorstellung,* II, cap. IV („MetaphysiB der Geschlechtsliebe"), ed. Cotta, Berlin-Stuttgart, voi. VI, pp. 88-89.

mijloacele necesare pentru a-l atinge sunt secundare." Mai precis, scopul ar fi procrearea unei noi ființe cît mai apropiate cu putință de tipul pur, perfect şi capabil de supraviețuire al speciei; „specia" l-ar împinge astfel pe fiecare bărbat să-şi aleagă femeia cea mai aptă să se achite de o asemenea finalitate biologică, făcînd ca ea să-i apară drept idealul său, înveşmîntînd-o într-o aură de frumusețe şi seducție şi făcîndu-l să creadă că posedarea ei şi plăcerea pe care i-ar putea-o oferi ar fi chintesența oricărei fericiri şi însuşi sensul vieții. „Tot ce e mai bun pentru specie se găseşte acolo unde individul crede că găseşte cea mai mare plăcere." Ca atare, frumusețea feminină şi plăcerea ar fi deopotrivă iluzii, momeli cu ajutorul cărora „geniul speciei" îl manevrează şi-l amăgeşte pe individ. „De aceea — adaugă Schopenhauer[11] — fiecare îndrăgostit, după ce şi-a atins în sfîrşit scopul, adică satisfacția sexuală, se simte decepționat: pentru că iluzia cu ajutorul căreia îl amăgea şi îl momea -specia a dispărut."

Vom vedea în cele ce urmează ce anume este utilizabil, într-un context diferit, din concepțiile de genul acesta. în esență este vorba însă de simple speculații în marginea darwinismului, bine cunoscut prin caracterul său unilateral şi abstract. în primul rînd, tot acest mecanism al finalismului biologic ar trebui să fie relegat în inconştient (aşa cum a făcut-o în chip mai decis E. von Hartmann, reîuînd şi dezvoltînd mai coerent teoriile schopenhaueriene); ar fi un instinct absolut inconştient care l-ar călăuzi pe bărbat către acea femeie (sau invers) care prezintă calitățile cele mai adecvate pentru a reproduce cel mai bine tipul speciei, pentru că nimic asemănător nu e prezent în conştiința celui ce iubeşte şi doreşte. Faptul elementar constituit din atracția sexelor şi din fluidul-ebrietate care se stabileşte în chip nemijlocit între bărbat şi femeie nu ştie nimic despre un atare instinct şi despre înțelepciunea lui secretă. Aşa cum vom vedea foarte curînd, chiar şi considerînd-o din exterior, adică făcînd abstracție de orice at introspectiv, problema alegerilor sexuale e cu mult mai complexă decît tot ce şi-au imaginat adepții teoriei despre „selecția naturală". Chiar dacă deplasăm cercetarea din domeniul datelor din conştiință în cel al faptelor empirice, o observație destul de banală arată că pe terenul sexului are loc ceva asemănător cu actul hrănirii: orice om care nu este un primitiv nu alege sau preferă numai alimentele considerate de organism dre cele mai adecvate, şi asta nu pentru că ar fi „corupt", ci pur simplu pentru că e om.

Toate acestea, pe planul superficial. în plus, se pot d numeroase cazuri în care o atracție intensă, chiar „fatală", s-a stabj între ființe ce nu reprezentau cîtuşi de puțin un optim din pune] de vedere al finalității procreative potrivit speciei: astfel, impui* schopenhauerian, fie şi relegat în inconştient, se dovedeşte relai sau de-a dreptul inexistent. Şi mai mult încă: pe baza teoriei fii liste discutate, la exemplarele mai puțin nobile ale speciei urna sexualitatea ar trebui să fie redusă, în timp ce tocmai la ele, fie] . în formele cele mai primitive, ea este mai mare, tocmai acesi exemplare fiind cele mai

fecundeJBa chiar am putea spune „geniul speciei", cu stratagemele şi capcanele lui oculte, e des de nepriceput şi ar trebui să se mai instruiască puțin, cînd vedt că, prin dragostea fizică, lumea ajunge să fie populată mai t seamă de subproduse ale speciei umane. Pe de altă parte, e căzu. să observăm că, potrivit confirmărilor geneticii, caracteristicila psihosomatice ale copilului depind de o anumită combinație întrJ cromozomii celor doi părinți, cromozomii respectivi fiind purtăm torii unor moșteniri ereditare complexe şi îndepărtate care pot si nu apară în fenotipul şi în caracteristicile vizibile ale părinților Am fi nevoiți astfel să admitem că nu calitățile acestea vizibile şț frapante — frumusețea, proporțiile armonioase, forța, robustețea etc. — au rolul determinant în opțiunile sexuale interpretate în; mod finalist, ci că „geniul speciei" dirijează dorința bărbatului] către acea femeie care posedă cromozomii cei mai adecvați. Nici cu o ipoteză afît de absurdă nu am înainta mai mult, deoarece *ai,* mai fi de văzut *care* cromozomi feminini şi *care* cromozomi mas culini, o dată petrecută fecundarea, vor prevala şi se vor uni, îi*< dauna celeilalte jumătăți de cromozomi eliminați, spre a da formai noii ființe. Or, în stadiul actual al cunoştințelor biologice, toai acestea rămîn învăluite în mister şi apar nu mult mai mult decît un simplu accident, f

Abstracție făcîndde acestea, rămîne un fapt stabilit că în cazi rile celei mai vehemente pasionalități şi în erotismul oamenii celor mai diferențiați (în care trebuie să căutăm adevărata norm-litate, normalitatea în sens superior, adică ceea ce este tipic pentru omul ca atare) rareori poate fi descoperită, fie şi retrospectiv, bonsacrarea „finalismului biologic". Adeseori, şi nu din înrîmplare, nirile unor asemenea ființe sunt de-a dreptul sterilej Motivul este x ₒmul *poate,* într-adevăr, sfîrşi în demonia *bios*-ului şi se poate lăsa doborît de ea: dar numai *împotriva naturii,* prin tr-o decădere. Si tocmai de acest cadru ține, în general, şi actul procreării, al autoreproducerii fizicei/La omul ca atare, ceva nebiologic activează procesul sexului, chiar şi în punctul în care acesta atinge şi pune în mişcare elementul fizic şi ajunge la fecundare. Instinctul de procreație, cu deosebire în finalismul selectiv imaginat de către darwinişti şi Schopenhauer, e un mit. Nu există îiici o conexiune directă, adică trăită, între dragoste şi procreațiej

Există, în sfîrşit, o observație destul de banală, dar nu mai puțin valabilă, ce contrazice finalismul biologic, şi anume că însăşi dragostea fizică cuprinde fapte multiple, inexplicabile cu ajutorul acestui finalism, drept care ar trebui să le considerăm superflue şi irație nale. Aceste fapte constituie în schimb o parte integrantă din experiența erotică umană, şi încă într-o asemenea măsură, înеît, dacă în absența lor, simpla unire fizică îşi poate pierde pentru om o bună parte din interes şi, în anumite cazuri, nici măcar nu se ajunge pînă la ea sau, dacă da, ea se goleşte de conținut şi cade în primitivism cu totuljE suficient să menționăm sărutul, pe care natura şi „specia" nu-l pretind ca element necesar pentru scopurile lor. Şi dacă sunt popoare care nu au cunoscut sărutul pe gură ori l-au cunoscut numai în perioade recente, la ele se întîlnesc însă echivalente, ca de exemplu „sărutul olfactiv", atingerea cu fruntea ş.a.m.d.: acte, toate acestea, care, ca şi sărutul i propriu-zis, au o finalitate erotică, dar nu biologică. Acte ca amestecarea respirațiilor sau aspirarea respirației femeii în timpul sărutului au drept țel real un contact „fluidic" ce exaltă . starea elementară determinată în îndrăgostiți de polaritatea sexelor.;O considerație analoagă e valabilă de asemenea şi pentru frenezia îndrăgostiților de a extinde şi multiplica, pe durata acuplării, suprafețele de contact ale corpurilor, aproape ca într-o pornire zadarnică, de a se pătrunde şi ae a adera unul la celălalt în mod absolut („ca două părți ale unui animal viu care încearcă să se reunească", după cum a imaginat Colette scena). Ce „finalism" biologic pot avea toate acestea pentru specie, care s-ar Putea mulțumi cu un act simplu, strict localizat, nu vedem cîtuşi ᵈe puțin, în timp ce aceste aspecte, ca şi altele asemănătoare, ale aceleiaşi dragoste fizice profane prezintă un conținut simbc particular dacă sunt examinate din punctul de vedere pe urmează să-l schițăm în mod treptat.

7. *Erosul şi tendința către plăcerâ*

Impulsului elementar care îl împinge pe bărbat către femeie I buie, aşadar, să-i recunoaştem o prioritate şi o realitate proprie raport cu simpla biologie, ceea ce însă nu trebuie să dea Ioc uj echivocuri în sens opus.

Acesta e, de pildă, cazul teoriei care, la baza instinctului sexu, pune tendința către plăcere. Putem recunoaşte, desigur, că în ce mai mare parte din cazurile cînd un bărbat se simte atras dejL femeie şi o doreşte, el se străduieşte mai puțin să găsească în & acele trăsături prin care aceasta ar putea garanta progeniti mai adaptată finalismului speciei, căutînd mai degrabă să presimfl „plăcerea" pe care ea i-ar putea-o oferi, să-şi.prefigureze expresii feței şi comportamentul ei în genere în timpul crizei acuplării. Tre buie să spunem totuşi că dacă toate acestea capătă un caracter pre; conştient, ne

îndepărtăm în altă direcție de normalitatea erosului în dezvoltarea sa naturală, orice experiență bazată pe pasiunaj înclinație profundă se orientează şi spre ceea ce numim „plăcere" neavîndu-şi însă în ea țelul prestabilit şi izolatjCînd aşa stau totuş lucrurile, se poate vorbi cu îndreptățire de desfrîu şi libertinaj — direcții, acestea, ce corespund unor disocieri, degenerări şi „raționalizări" ale dragostei fizicejîn „normalitatea" erosului nu „ideea" plăcerii este motivul determinant, ci impulsul care, trezit în anumite circumstanțe de către polaritatea sexuală ca atare, provoacă de la sine o stare de beție pînă la criza „plăcerii" din unirea trupurilor şi din orgasm. Cine iubeşte cu adevărat are prezentă, cînd posedă o femeie, la fel de, puțin ideea plăcerii ca şi pe cea a progeniturііjFreudismul a greşit, aşadar, cînd, într-o primă iraj stanță, a pus „principiul plăcerii" — *das Lustprinzip* — nu numai!

« *„ t*_____r.w. potcui - — *aas Lustprinzip* — nu numaț

la baza erosului, ci şi a întregii vieți psihice omeneşti.JPrin aceasta dovedea pur şi simplu un copil al timpului său, îi| î, în epoci de dernHpntes -> «

freudismul se .ww pur şi simplu un copil al timpului său, în măsura în care, în epoci de decadență, ca a noastră, erotismul se> dezvoltă preponderent sub forma disociată a simplei „plăceri"»] sexualitatea ca funcție a erotismului avînd acum şi rolul unui fel stupefiant folosit de altfel într-un mod nu mai puțin profan decît drogurilor propriu-zise[12]. Dar însuşi freudismul a fost curînd constrîns să-şi abandoneze pozițiile inițiale — şi *Dincolo de principiul plăcerii* este chiar titlul unei lucrări succesive a lui Freud[13].

Această ordine de idei nu trebuie să ne facă însă a consideră" drept coruptă şi decadentă orice *ars amandi.* A existat efectiv o >*ars amandi* — o artă şi o cultură a dragostei — care nu s-a redus întotdeauna la un ansamblu de expediente şi tehnici în slujba simplului libido. Arta aceasta a fost cunoscută în Antichitate şi este şi azi cunoscută la unele popoare orientale. Ca atare, atît atunci cît şi la acestea din urmă, au existat femei care, maestre într-o asemenea artă, erau stimate şi respectate nu mai puțin decît oricine ar fi posedat pe deplin, şi ar fi ştiut să le aplice, secretele oricărei alte arte. în Antichitatea clasică e ştiut că hetairele s-au bucurat de o înaltă considerație din partea unor bărbați ca Pericle, Fidias, Alci-biade; Solon a pus să se ridice un templu în cinstea zeiței „prostituției" şi acelaşi lucru s-a petrecut la Roma în legătură cu unele forme ale cultului Venerei. în vremea lui Polibiu, în temple şi edificii publice se găseau statui de hetaire alături de conducători de oşti şi oameni politici. Unele dintre aceste femei au fost onorate în Japonia prin ridicare de monumente. Şi, ca în cazul oricărei alte arte în cadrul lumii tradiționale, vom vedea că însăşi existența unei ars *amandi* ne face să presupunem că a existat şi o ştiință secretă, mai cu seamă acolo unde sunt atestate legături dintre femeile care o posedau şi anumite culte.

într-adevăr, e dificil ca posibilitățile superioare ale experienței erosului să'se manifeste şi să se desfăşoare atunci cînd această experiență e lăsată să se dezvolte de la sine, sub formele sale cele mai brute, oarbe şi naturalist spontane. Rămîne de văzut dacă în dezvoltările către forme-limită ale senzației, de care e susceptibilă acea experiență, se va menține, devenind chiar predominantă, dimensiunea mai profundă â erosului sau dacă ele vor degenera într-o căutare libertină şi exterioară a „plăcerii". Ceea ce înseamnă

[12] H. Malraux atribuie unuia dintre personajele sale următoarele cuvinte: Avem totdeauna nevoie de un toxic. Această țară [China] are opiul. Islamul are haşişul, Occidentul are femeia... Amorul este poate mijlocul pe care Occidentul îl foloseşte de preferință."

[13] S. Freud, *Jenseits desLustprinzipsLcipng-Vfien,* ed. a 2-a, 1921.

că e nevoie să definim două aspecte posibile cu totul distinctei *ars amandi.* Că în cel de-al doilea caz ne facem deseori iluzii | privire la rezultate, aproape nu mai e nevoie s-o spunem: nu *exm* tehnică a iubirii care să poată duce în acelaşi domeniu al „pi la ceva interesant, intens şi calitativ diferențiat fără premise < - ordin intern, psihic. Acestea fiind prezente, contactul unei mîn poate fi uneori mai amețitor decît orice activare savantă a unc „zone erogene". Vom reveni însă asupra acestui punct.

Vom vedea mai tîrziu că nu fără motiv am pus între ghilime| cuvîntul „plăcere" cînd a fost vorba să desemnăm ceea ce are loi în faza culminantă a dragostei fizice. Pînă una-alta, n-ar fi poat inutil să lichidăm anumite opinii sexologice care au fost formulat în jurul acestui fapt, şi aceasta tot în intenția de a elibera cîmpu de orice explicație materialistă a erosului.

8. Despre „voluptate"

/ Piobb[14] a scris: „Spasmul [sexual] este unul dintre acele fenomen!

(s care scapă fiziologiei propriu-zise. Ea trebuie să se mulțumească cu constatarea faptului şi doar

cu descrierea mecanismului sâ| nervos." Aşa este, şi orice încercare de explicaţie ştiinţifică, adici profană, a plăcerii este condamnată anticipat la insucces. în acesj domeniu, ca în atîtea altele, s-au multiplicat echivocurile datorat împrejurării că nu s-a făcut deosebirea dintre *conţinutul* experienţei în sine şi *condiţiile* care, cînd în mai mare, cînd în mai mica măsură, sunt necesare pentru ca ea să poată avea loc, cu atît mai mult dacă amintitele condiţii au fost studiate nu în domeniul psij hologiei, ci de-a dreptul în cel al fiziologiei.

Recordul de vulgaritate a fost însă bătut de către pozitivismul din secolul al XlX-lea, cînd s-a întemeiat pe următoarea teorie| I „Nevoia genetică poate fi considerată ca o nevoie de evacuare; alegerea este determinată de stimuli care fac evacuarea ma plăcută."[15] Potrivit acestei teorii, plăcerea ar fi provocată de eva cuare, de procesul de emitere a produselor sexuale. Ar merita să n< întrebăm de ce oarealte procese analoage, începînd cu acela a

[14] P. Piobb, *Venus, la deesse magique de la chair,* Paris, 1909. [13] *Ch.* S. Fere, *L 'instinct sexuel,* Paris, 1865, p. 6.

olirii vezicii în timpul micţiunii, nu o produc. Apoi este evident câ această teorie poate fi aplicată cel mult în cazul bărbatului, deoarece la femeie culminaţia sexuală nu e legată de o ejaculare, apariţia secreţiilor vaginale la ea se desfăşoară paralel cu starea generală de excitaţie erotică şi poate chiar lipsi; la femeie ea este legată, dacă e cazul, de detumescenţa, de decongestionarea sanguină a organelor sexuale, şi care, dacă în unele cazuri poate coincide cu momentul jetului spermafic, în altele e însă independentă de acesta şi, ca atare, este doar efectul final al unui fapt psihic şi nervos. „

în afară de asta, atît pentru bărbat cît şi pentru femeie, mai există un fapt asupra căruia, pe nedrept, atenţia sexologilor s-a concentrat prea puţin: e vorba de plăcerea ce poate fi simţită în vis, în toate acele cazuri în care lipseşte corespondentul ejaculării (cînd, adică, senzaţia nu este însoţită de poluţie). Potrivit unor relatări, această plăcere are deseori un caracter mai extatic şi mai atotpătrunzător decît cea legată de actul fizic (şi vom vedea de ce anume)[16]. Şi dacă, potrivit altor relatări, atît la bărbaţi cît şi la femei, această plăcere, ajunsă la o anumită treaptă de intensitate, se întrerupe adeseori şi în acelaşi moment intervine trezirea, interpretarea corectă a acestei conexiuni este că obişnuita corelare predominantă dintre plăcere şi actul fiziologic l-a readus în acel moment pe cel ce visează la nivelul fizic condiţionat al experienţei din starea de veghe, întrerupînd procesul. în principiu, plăcerea simţită în vis poate fi invocată ca unul dintre argumentele ce demonstrează posibilitatea unui proces erotic disjuns de condiţionările fiziologice obişnuite. Pe de altă parte, în cazul bărbaţilor, plăcerea poate fi încercată în vis şi atunci cînd capacitatea genezică e epuizată datorită senilităţii sau cînd capacitatea ejacuîativă este suprimată de fenomene traumatice survenite pe canalele nervoase, împrejurări care constituie o confirmare ulterioară şi precisă a tezei noastre.

Că impulsul către acuplare nu poate fi explicat prin teoria vulgară mai sus menţionată şi că, într-o anumită măsură, el este endogen, o putem constata chiar şi printre animale. Cîteva experimente, făcute pentru prima oară de către Tarchanoff, au demon-

[16] Aceasta se întîmplă mai ales la aceia care nu visează, ca mai toţi, în alb-negru, o colorat.

strat că în anumite cazuri canalele seminale ale animalului erau goale înaintea copulaţiei şi că s-au umplut treptat în cursul ace, teia, drept care legătura dintre cauză şi efect este aproajj inversată: impulsul sexual, departe de a fi determinat de starea < umplere şi de tumescenţă a organelor, a determinat-o el însuşi[17].,

dacă şi asupra omului s-ar efectua cercetări analoage, acest fapt cunoaşte numeroase confirmări ulterioare. Se poate încă de & acum observa că la castraţii lipsiţi de glande seminale poate intei veni o anestezie sexuală, dar există şi cazuri cînd dorinţa sexual persistă la ei şi chiar se acutizează. In al doilea rînd, sunt atestai forme ale unei dorinţe care transcende atît de mult nevoia de depleţiune, încît activează ultimele resurse ale organelor genitale , aproape violentînd natura, astfel încît, la bărbat, substanţa emis sfîrşeşte prin a fi mai degrabă sanguină decît spermatică. în *ţ* treilea rînd, sunt de asemenea atestate cazuri în care extrema inteţ sitate a dorinţei, în loc de a produce ejacularea, o inhibă (vom veni asupra acestui punct)[18]. în sfîrşit, o experienţă destul d frecventă în dragostea-pasiune este aceea că, deşi toate resursei procesului fizic au fost epuizate în acuplare, simţi că nu e sufa cient, ai vrea mai mult, pe cînd condiţionările fiziologice şi, îl general, resursele trupului, nu o îngăduie: ceea ce creează senzaţie de tortură. \

La fel şi HayeldcK fellis, după o examinare critică a diversele» încercări de explicare a

fenomenului „voluptății", a recunoscut îț concluzie că impulsul care conduce la plăcere „este oarecum inde pendent de glandele sexuale" şi de starea lor[19]. Pe terenul fiziolc gico-anatomic, este în general admisă existența unor centri sexua cerebrali (deja bănuită de Gali), în afară de cei spinali şi de ca simpatic: e corespondentul a ceea ce la'om rezultă în mod evident bunăoară, din rolul absolut esențial pe care-l are imaginația ., numai în general în dragoste, dar în însăşi dragostea fizică, im|

[17] S-a mai constatat că la unele animale, saturația hormonală, pe care unii vrea să o considere drept cauză a excitației sexuale, nu se produce decît momentul coltului — cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie.* Paris, ed. a 2-a, lț p.65.
1

" H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* voi. III, Philadelphia, 1908, pj cf. Hesnard, *op. cit.,* p. 13: „Se poate spune că în aspectul său esențial la om. :idjî în aspectul său psihic, sexualitatea poate avea o dezvoltare considerabilă lipsindu-sj aproape în întregime de colaborarea cu sistemul genital."

einație care însoțeşte şi activează întregul proces al acuplării, după cum în alte cazuri tot ea îl poate inhiba iremediabil, *f ′* în cadrul celor mai moderne cercetări a fost inițiată teoria hormonală şi s-a urmărit explicarea excitației sexuale ca efect al unei intoxicații hormonale, ba chiar unii au vrut să reducă la această cauză baza oricărei îndrăgostiri. Pentru a nu rămîne într-un cerc vicios, ar trebui în acest caz să lămurim, într-o manieră satisfăcătoare şi completă, de ce anume e cauzată, la rîndul ei, intoxicarea hormonală, şi chiar în cazurile în care nu ar fi, ar trebui, încă o dată, să nu confundăm ceea ce *favorizează* o experiență (şi anume ca „saturare hormonală" sau „prag hormonal") cu ceea ce o determină ! şi îi constituie conținutul propriu. Cît despre condiționare, în sensul, pur şi simplu, de favorizare, de furnizare a unui teren adecvat, rolul atribuit hormonilor îl pot juca şi alte substanțe date, începînd cu cele alcoolice. Se ştie însă că reacția la aşa ceva depinde de o „ecuație personală", şi raționamentul cauzal ar fi, în această privință, la fel de naiv ca şi acela ce ar afirma că deschiderea ecluzelor unui dig este cauza care produce apa scursă prin deschidere.

Teoriei psihanalitice a libidoului i se poate înscrie la activ recunoaşterea caracterului de fapt autonom, şi în felul său elementar, al impulsului ce-şi are manifestarea cea mai importantă în dorința de unire sexuală. Dar tot în domeniul cercetărilor psihanalitice se consideră confirmat şi faptul că legătura dintre libido şi procesele fiziologice nu e obligatorie; fenomenul transferabilității „sarcinilor" libidoului e atestat clinic în cazuri numeroase şi tipice, de pildă cînd efectuarea ei duce la dispariția unor simptome morbide. Confirmări similare le constituie şi urtele stadii pregenitale ale libidoului şi forme de satisfacere a lui, în care conexiunea respectivă este inexistentă. Materialul cules în această direcție constituie încă un argument împotriva oricărei teorii fiziologice a impulsului sexual. Numai că, în ceea ce priveşte faptul specific al „plăcerii", teoria psihanalitică se prezintă ca un echivalent al aceleia, deja criticate, a lui Făre\ în ambele cazuri se cade mai mult sau mai puțin pînă la urmă în eroarea de a considera oricare gen de plăcere ca pe un fenomen doar negativ, ca pe o uşurare necesară pentru încetarea unei stări precedente de natură dureroasă sau neplăcută. Acesta este modul evident de gîndire al acelora ce reduc plăcerea sexuală la un simplu sentiment de uşurare a jenei fiziologice datorate stării de turgescență a organelor, sentiment ce ar fi încercat în momentul detumeseenței, al depleții iinii sau al ejaculării. în mod analog, psihanaliza nu e capabilă să **val** decît procese cvasimecanice şi interschimbabile, în care plăcerea! deriva din încetarea, obținută într-o manieră sau alta, a unei stări j tensiune, de autodescărcarea de o „sarcină" coactivă *{Besetzung energie*) a libidoului. Chiar şi termenul care desemnează în mod p cumpănitor în limba germană satisfacția sau plăcerea sexua *Befriedigung,* are ceva preocupant, deoarece cuvîntul acesta păstrează încă sensul de împăcare, aproape de înlăturare a unei *sti* antecedente de tensiune, de agitație sau de excitație, care ar trebui i fie resimțit ca dezagreabil. Privită sub această lumină, e cazul să i întrebăm din nou dacă teoria menționată nu e şi din acest punct *i* vedere odrasla vremii sale: pentru că într-un eros devenit primitiv j pe de-a-ntregul fizic poate cadra foarte bine cu trăirea sexualit şi a „plăcerii" în aceşti termeni simpli[20].

Putem încheia deci şirul acesta de considerații spunînd că dorini sexuală este un fapt complex, din care faptul fiziologic e doar] parte; excitația sexuală, fundamental psihică, constituie elemenn primar care, sub diverse condiții, provoacă excitația fizică şi pui treptat în mişcare toate fenomenele fiziologice ce o însoțes acestea fiind însă deseori absente anterior excitației respective, mai mare lumină, în această problemă, poate veni numai de la metafizică a sexului, nu de la o psihologie sau de la o fiziologie sexului. Dar încă de pe acum putem presimți că unitatea corporali luată în sine, nu e

decît mecanismul pe care se sprijină şi prin care i vehiculează un proces de ordin superior, care o transportă şi I conține ca parte a unui întreg.îRaportată la acest proces, „plăcerea'] ca satisfacție grosolană ~şr carnală în strînsă dependență r™ condiționările fiziologice care pot face din ea o „momeală pent procreație", este considerată ca o soluție problematică;/

9. Teoria magnetică a dragostei

Explorarea semnificațiilor ultime ale sexului va fi încercat! mai tîrziu. Deocamdată vrem să îndreptăm atenția asupra unui

[20] Ca atare, cuvintele atribuite de către otînără americancă partenerului său dus acuplare sunt mai mult decît o simplă replică umoristică: „Do you feel better no* darling?"

domeniu intermediar, în scopul de a aduce la lumină substratul elementar al oricărui eros; va fi necesar de aceea să începem a utiliza ioțiuni de „metafizică" în celălalt sens al termenului: cunoaşterea laturii hiperfizice, invizibile, a ființei umane.

După cum s-a văzut, nici finalismul biologic, nici impulsul genezic, nici ideea abstractă a plăcerii ca scop nu explică erosul. Dincolo de toate acestea, erosul trebuie considerat ca starea determinată direct de polaritatea sexelor, în acelaşi fel în care prezența unui pol pozitiv şi a unuia negativ determină fenomenul magnetismului şi tot ceea ce are legătură cu un cîmp magnetic. Toate elementele cu ajutorul cărora, prin referiri empirice, materiale sau chiar simplu psihologice, credem că putem explica acest fenomen „magnetic" elementar nu fac în realitate decît să-l presupună şi sunt ele însele explicabile doar prin intermediul lui, fiind nu numai condiționate, ci aproape întotdeauna determinate de e\".j

Acesta nu este un punct de vedere al reflecției noastre imaginative. Corespunde cu învățătura tradițiilor antice. Ne putem raporta, de exemplu, la doxîrina tradițională extrem orientală. Potrivit acesteia, la întîînirea, chiar fără atingere reciprocă, a unor indivizi din ambele sexe, în ființa cea mai profundă a amîndurora ia naştere o energie specială sau un „fluid" imaterial, numit *tsing.* Acesta provine din polaritatea lui *yin* şi a lui *yang* — termeni asupra cărora vom reveni şi cărora le putem atribui în mod provizoriu semnificația de principii pure ale sexualității, ale femininului şi ale masculinului. Această energie *tsing* e o specificare a forței vitale originare, *tsri,* şi creşte proporțional cu gradul de sexuare a bărbatului şi femeii, cu gradul de *yin* şi *yang* prezente în ambii, ca indivizi. Această forță specială indusă magnetic are drept corespondent psihologic starea de vibrație, de beție difuză Şi de dorință proprie erosului uman. Instalarea unei asemenea stări duce la o primă deplasare a nivelului obişnuit al conştiinței individuale de veghe. Este un prim stadiu, căruia îi pot urma altele. Simpla prezență a femeii în fața unui bărbat suscită, aşadar,

[21] Ca traducere spontană a faptului existențial se pot cita următoarele cuvinte se de E. M. Remarque *(Drei Kameraden,* Dusseldorf, 1955, p. 187) în gura unuia dintre personajele sale: „Am văzut acum dintr-odată că pot fi ceva pentru o ființă umană chiar şi numai stînd alături de ea. Spus, pare foarte simplu, dar dacă te gindeşti, simți că e urt lucru imens, fără limite: un lucru care te poate distruge şi 'ransforma pe de-a-ntregul. Este dragostea şi e totuşi altceva."

gradul elementar al forței *tsing* şi al stării corespunzătoare.« printre altele, trebuie căutată baza nu moralistă, ci existenții™ obiceiurilor unor populații (chiar europene) în care s-a menţj sensul forței elementare a sexului. Astfel e regula „ca niq femeie să nu poată frecventa un bărbat decît în prezența alți mai ales dacă e căsătorit. Regula se referă la toate femeile, de rece sexul nu are vîrstă, şi încălcarea ei, fie şi în cea mai nt> novată formă, echivalează cu o cădere în păcat." Prezența uj bărbat în fața unei femei, singuri, chiar dacă nu intervin contaa e ca şi cum acestea s-ar fi produsFondul problemei ne trimj tocmai la magnetismul elementar, la primul grad de trezird forței *tsingjA* Al doilea grad, şi mai intens, survine prin con tac] corporal în genere (de la strîngerea mîinii şi de la vagi atinj pînă la sărut şi la echivalentele sau dezvoltările acestuia), de-al treilea grad se manifestă atunci cînd bărbatul pătrunde femeie* fiind înglobat de sexul femeii, sau în situații echivalei Aceasta e limita dezvoltării „magnetice" în experiența amorc curentă. încetează a mai fi însă o limită, deoarece apar şi *w* stadii, în regimul sexului propriu.formelor sacralizate şi incanj torii sau magiei sexuale în accepțiune specifică. Modificări si tile, privind îndeosebi respirația şi sîngele, însoțesc şi subînti aceste grade diferite. Corelativul psihic se manifestă în esență' o sfare de vibrație şi de înălțare, adică de „exaltare" în sensul pi priu al termenului.

Prin urmare, putem vorbi despre o *magie naturală a dragostei* fapt hiperfizic absolut pozitiv, care

intervine şi în viaţa oamenii celor mai comuni, celor mai materialişti sau mai primitivi. Iar da vederile acestea pot întîmpina rezistenţă din partea psihologul, modern, ele sunt confirmate de înţelepciunea populară. Chiar 1 lipsa unui concept clar despre conţinutul cuvîntului, se recunoaş în general că o atracţie între bărbat şi femeie ia naştere numai cn între cei doi se stabileşte ceva „ca un fluid". înseşi cazurile.] dorinţă brutală şi imediată la adresa unei femei suntem datori să] privim în funcţie de un fel de scurtcircuit şi de „cădere de potenţii

11 Observaţii interesante în această privinţă, chiar pentru populaţii din It| meridională, în C. Levi, *Cristo si* e *fermato a Eboli,* Torino, ed. a 4-a, 1946, p. 1 La fel poate fi înţeles şi fondul ultim al regulii islamice *purdah,* regula segregaj femeilor.

această relaţie fluidică imaterială, în absenţa căreia lipseşte şi tracţia unui sex către celălalt, de la formele ei cele mai grosolane tfnă la ce*e ma* sublimate Şi mai spiritualizate. Şi dacă obişnuim şi jstăzi să vorbim de puterea de *fascinaţie* a unei femei, prin folosirea acestei sintagme ajungem, fără â ne da seama, chiar la dimensiunea magică a iubirii: faşcinuni,era tocmai termenul utilizat în vechime pentru un soi de"vrajă sau de sortilegiu.

De altminteri, o concepţie de genul acesta a făcut parte din-tr-o teorie despre dragoste profesată în Occident pînă în Renaştere, cunoscută însă fiind şi în alte culturi, şi anume în Islam. O găsim expusă, de pildă, după Lucreţiu şi Avicenna, la Marsilio Ficino şi la Giambattista della Porta. Ficino spune că baza febrei amoroase constă într-o *perturbatio* şi într-un gen de infecţie a *sîngelui* provocată în acelaşi mod ca aşa-numitul „deochi" (it. *malocchio),* pentru că acţionează în esenţă prin intermediul ochiului şi al privirii. Afirmaţie care, înţeleasă nu pe planul material, ci pe acela „subtil", este riguros exactă. Stadiul fluidic, forţa *tsing* din învăţătura chinezească, se aprinde iniţial prin privire, iar apoi începe, să cuprindă sîngele. începînd din acel moment, îndrăgostitul o poartă oarecum în propriul sînge pe fiinţa iubită şi invers, indiferent de distanţa ce-i poate eventual separa[23]. Această cunoştinţă este, în afara teoriilor, atestată spontan de către limba universală a îndrăgostiţilor:. „Te am în sînge", „te simt în sînge", „dorul de Jine îmi arde în sînge", „I 4iave got you under my skin" ş.a.m.d., sunt expresii bine cunoscute, foarte răspîridite şi aproape stereotipe; ele traduc un fapt cu rnult mai esenţial şi mai pozitiv decît toate cele luate în consi-

[23] M. Ficino, *Sopra Io Amore,* ed. Levasti, VII, 7: „Cu drept cuvînt plasăm febra dragostei în sînge." Despre proces, cf. VII, 4J7 şi 10, unde însă trebuie să facem abstracţie de concepţia naivă referitoare la imaginile transportate aproape material dintr-o privire în alta, VII, 11: în dragostea vulgară (adică cea obişnuită, în opoziţie M iubirea platonică) „agonia îndrăgostiţilor ţine atîta timp cît ţine acea tulburare (= *perturbatio)* introdusă în vene de acel deochi pomenit." Cf. G. B. della Porta, A %ia *naturalis,* 1, XV. Platon *(Pliaidros,* 251 a, b) vorbeşte despre „efluviul frumuseţii pe care4 primim prin ochi" şi care, dezvoltînduse, produce „fiori de Shsaţă, schimbtndu-se într-o căldură neobişnuită". Căldura, aici, nu trebuie luată '> sensul pur şi simplu fizic, ci se încadrează în fenomenologia, mai sus schiţată, a exaltării" erotice. Pe asta se bazează ceea ce Kremînerz a numit chiar „piro-magia", cf. mai jos, s 57.

derare de sexologia curentă[24]. Trebuie să avem însă în vede., atunci cînd, în tradiţiile antice, se vorbeşte de sînge, sînj trimişi, aproape întotdeauna, şi la o doctrină tra'nsfiziolo,, Ideea tradiţională e destul de bine exprimată în term' următori, care însă îi vor părea poate „sibilinici" cititor obişnuit: „Sîngele e marele agent simpatic al vieţii; este mot imaginaţiei; e substratul însufleţit al luminii magnetice sa luminii astrale, polarizata în fiinţele vii; este prima încarn fluidului universal; e lumina vitală materializată/_J

în zilele noastre, o teorie „magnetică" a iubirii a fost schiţa către Camille Mauclair, căruia însă antecedentele mai menţionate nu i-au fost cunoscute. Mauclair a relevat că teori contribuie la depăşirea vechii antiteze dintre fizic şi spiritual, di trup şi suflet, antiteză care este efectiv inexistentă în experiţ erotică, totul derulîndu-se pe un plan intermediar unde cele d elemente se contopesc şi se trezesc unul în funcţie de celălalt, simţurilor le revine să trezească sufletul sau sufletului să treze,, simţurile, aceasta depinde de constituţia particulară a indivizi dar în ambele cazuri, starea terminală conţine în sine, contop ambele elemente şi le transcende deopotrivă.) Datorită acei condiţii intermediare, putem vorbi în mod legitim de o sţ „magnetică" direct percepută. Ipoteza magnetică — relevă Mj clair — explică cel mai bine starea insolită de hiperestezit cuplului acaparat de dragoste şi confirmă „experienţa cotidUJ

[24] G. D'Annunzio (// *Piacere,* ed. naz., p. 60): „Părea că-n el intră o fărîmâj fascinația amoroasă a acelei femei, aşa cum intră în fier ceva din puterea mai tului. Era într-adevăr o senzație magnetică de desfătare, una din acele senzații aq şi profunde pe care le încerci aproape numai ia începutul unei iubiri, ce par a ni avea sediul nici în fizic, nici în spirit precum toate celelalte, ci într-un eleni neutru al ființei noastre, într-un element aproape aş zice intermediar, de natj necunoscută, mai simplu decît un spirit, mai subtil decît o formă, unde pasiunea concentrează ca într-un receptacol." P. 87: „Bărbatul simțea prezența few curgînd şi amestecîndu-se cu sîngele lui, pînă cînd acesta devenea viața ei, iar 1 gele ei viața lui." Cel mai adesea, percepțiile de genul acesta devin şi mai cT după unirea trupească, dar aceasta, derulată în mod primitivist, poate tot ata bine să le stingă. D. H. Lawrence spune într-o scrisoare (Moore, *op. cit.):* „Cîndj unesc cu o femeie, percepția prin sînge e intensă, supremă... în momentul un se petrece un schimb, nu ştiu exact în ce fel, între sîngele ei şi-al meu. Aşa î chiar dacă ea se îndepărtează de mine, rămîne între noi acel mod de a ne cun prin sînge, chiar dacă percepția prin creier se întrerupe." [25] Eliphas Levi, *La science des esprits.* Paris, 1865, p. 213.

strivit căreia starea de dragoste nu e nici spirituală, nici carnală, ustrâgîndu-se tuturor categoriilor moralei curente". El adaugă: Rațiun[ile] magnetice sunt singurele adevărate şi rămîh secrete şi ideseori ignorate chiar de cei ce iubesc, aceştia fiind incapabili să urnizeze motive precise pentru dragostea lor, iar dacă sunt întreiți aduc o serie de afirmații... care nu sunt altceva decît rațiuni diacente celei esențiale,' aceasta fiind inexprimabilăjUn bărbat u iubeşte o femeie pentru că e frumoasă, plăcută sau inteligentă, grațioasă sau pentru că făgăduieşte o voluptate puternică, excepțională. Toate acestea sunt explicații menite să satisfacă logica obişnuită... El iubeşte pentru că iubeşte, dincolo de orice logică, şi tocmai acest mister revelează magnetismul iubirii."[26] încă Lolli distinsese trei feluri de dragoste: dragostea „platonică", dragostea sexuală şi fizică şi dragostea magnetică, spunînd că dragostea magnetică are cîte ceva din celelalte două, est' teribil de puternică, pătrunzîndu-l pe om în fiecare parte a sa, în timp ce sediul principal şi-l are în respirație[27]. Dar, în realitate, nu e vorba de un gen aparte de dragoste, acesta fiind temeiul ultim al oricărei iubiri.

Asemenea idei pot fi lesne integrate în învățăturile tradiționale expuse mai sus. Ele pun în lumină un fapt care, în domeniul său, trebuie considerat ca elementar, adică primar (nu va mal fi, doar dintr-o considerație propriu-zis metafizică a temei): structura „magnetică" a erosului. Şi aşa cum între bărbat şi femeie nu există atracție atunci cînd între cei doi nu se stabileşte, *de facto* sau potențial, un „fluid" special, la fel şi dragostea sexuală dispare cînd magnetismul menționat scade. în acest caz, toate încercările de a menține în picioare o relație amoroasă vor fi la fel de inutile ca şi acelea de a menține în funcție o maşină atunci cînd lipseşte energia de acționare sau, ca să folosim o imagine mai adecvată simbolismului magnetic, ca şi acelea de a menține un metal fixat de un electro-magnet cînd nu mai există curentul care creează cîmpul magnetic. Condițiile exterioare pot rămîne neschimbate: tinerețe, prestanța trupurilor, simpatia, afinitățile intelectuale ş.a.m.d. Dar cînd starea de magnetism încetează, se sting iremediabil şi erosul, şi dorința. Şi dacă nu se termină totul, dacă nu dispare orice interes reciproc [a]l celor doi, se va trece de la dragostea propriu-zisă Ia raporturi

[26] C. Mauclair, *La magie de l'amour,* ed. cit., pp. 56, 51, 52-53. M. Lolli, *SuUe passioni, Milano,* 1856, cap. III.

întemeiate pe afecțiune, pe obişnuință, pe factori sociali etc. — ce reprezintă nu o sublimare, ci, aşa cum am arătat mai su: surogat, un *pis-aller* şi, în definitiv, *altceva* în raport cu ceea condiționat de polaritatea elementară a sexelor.

E important de notat că, dacă faptul magnetic sau magic sa fascinație, indiferent cum i-am spune, intervine spontan î îndrăgostiți, aceştia pot activa, alimenta şi dezvolta intențional î ei magia respectivă. Este foarte bine cunoscută imaginea Stendhal cu privire la fenomenul de „cristalizare" în dragoste[28]:

cum ramurile desfrunzite ale unui copac se acoperă uneori cu c tale în atmosfera salină din Salzburg, la fel şi dorința îndrăgosi tului, concentrîndu-se asupra imaginii iubitei, cristalizează în jj ei aproape o aureolă, alcătuită din tot felul de conținuturi psin Ceea ce din perspectiva obiectivă se poate numi fascini magnetică, în termeni psihologizanți poate fi redat cu ajutorul u cuvinte precum cristalizare, monoideism sau reprezentare ca pulsivă — *Zwangsvorstellung.* E, acesta, un element absolut esen în orice relație amoroasă: gîndirea unuia este preluată mai mult] mai puțin obsesiv de

către celălalt, sub forma unei schizofra parțiale (pentru care, de altfel, expresii curente ca „a fi nebuni iubire", „a iubi nebuneşte", „sunt nebun după tine" etc, sunt, în m

involuntar, întru totul caracteristice). Acest fenomen al concentra mentale — spune cu drept cuvînt Pin — „este ceva aproi automat, complet independent de personalitate şi de voință. Oriei se îndrăgosteşte simte, indiferent dacă e abulic sau energic, savj sau ignorant, neocupat sau cu ocupații multiple, că la un mom

dat gîndirea îi este literalmente înlănțuită de o anumită perso* fără putință de scăpare. Concentrația este, aşadar, un fenomen în anumită măsură ermetic[29], masiv, omogen, puțin discutabil, pi rațional, puțin modificabil, extrem de rezistent."[30] Or, îndrăgos

[28] Stendhal, *De I'amour,* I, 3 şi 16: „...acest cuvînt, care după mine exp principalul fenomen al acestei nebunii numite dragoste"; „înțeleg prin *cristaliza* anume figură a imaginației, care face de nerecunoscut un obiect cel mai a destul de obişnuit, făcînd din el o ființă aparte." J

[29] E interesant că, fără să vrea şi fără să-i analizeze înțelesul, un psiholq fost pus în situația de a folosi acest cuvînt.

[3]» C. Pin, *Psicologia dell'amore,* ed. cit., p, 139; cf. pp. 12l-l24. „Află că clipa în care mi-aş putea abate gîndul, în care imaginea ta ar dispărea un m nu te-aş mai iubi" (Ninon de Lenclos, în B. Dangennes, *Lettres d'Amour,* f.d.,p. 55).

sideră ț[nsu]şi [ac]est fapt drept un soi de barometru. Expresii ca [te] gîndeşti la mine?", „ai să te gîndeşti mereu la mine?", „te-ai 'îndit la mine?' şi altele asemănătoare aparțin limbajului lor curent, doreşte însă, mai mult, ca acest fapt nu numai să se mențină, dar [se] şi intensifice, ca şi cum aproape numai asta ar da măsura jgostei: şi printre îndrăgostiți se găsesc mijloace uzuale diverse ntru a alimenta şi a asigura cît mai mult cu putință continuitatea oncentrației. O expresie ca „te port mereu în gînd" este corelativul expresiei „te am în sînge". Astfel, fără să-şi dea seama, îndrăgostiții pun în aplicare o' veritabilă tehnică ce se altoieşte pe faptul magic primar, provocînd o dezvoltare ulterioară al cărei produs sunt varietățile „cristalizării" stendhaliene. în scrierea sa *Liber de arte amandi,* încă Andreas Capellanus definise dragostea drept un fel dş agonie rezultată din meditația extremă asupra unei persoane de sex opus.

Un autor care, spre deosebire de ceilalți citați anterior, se declară, cu mai mult sau mai puțină îndreptățire, cultivator al ştiințelor magice şi al Kabbalei, Eliphas Levi, spune că întîlnirea atmosferei magnetice a două persoane de sex opus provoacă o totală ebrietate de „lumină astrală", ale cărei manifestări sunt dragostea şi pasiunea. Ebrietatea specială prilejuită de afluxul de „lumină astrală" ar constitui baza fascinației amoroase[31]. Aceste referințe sunt extrase din tradițiile asupra cărora am atras mai sus atenția şi pot lumina alt aspect al fenomenului discutat aici. Numai că terminologia lui Eliphas L6vi va rămîne sibilinică pentru cititorul obişnuit, dacă nu vom adăuga unele clarificări.

Afluxul de lumină astrală este echivalentul obiectiv a ceea ce am numit „exaltare". „Lumină astrală" e sinonimă, cu *lux naturae,* termen folosit în mod special de către Paracelsus. *ĂkSSa* din tradiția indiană, aor-ul kabbalismului şi multe alte expresii ale învățăturilor sapiențiale au aceeaşi semnificație. Prin acestea toate se face aluzie la fondul hiperfizic al vieții şi al naturii înseşi, la un "„eter vital" înțeles ca „viață a vieții" — în *Imnurile Orfice:* eterul, ca „suflet al lumii", din care izvorăşte orice forță vitală. în privința termenului *lux naturae* se poate observa [c]ă asociația dintre lumină şi viață este recurentă în învățăturile adiționale ale celor mai diverse popoare'şi se face auzită şi în

[1] *Dogme et rituel de la Haute Magie,* trad. it., Roma, eda 2-a, pp. 58, 84.

înseşi cuvintele inițiale din *Evanghelia după Ioan.* Ceea 1 interesează aici este faptul că „lumina" respectivă devine înt, anumit grad obiect de experiență numai într-o stare de conşq diferită de conştiința obişnuită de veghe, într-o stare ctij punzătoare cu ceea ce, pentru omul comun, este visul. Şii cum în vis imaginația acționează în stare liberă, la fel şi oj translație a conştiinței provocată de un aflux sau o beției „lumină astrală" comportă o formă de imaginație în felul magică.

La acest fond, oricît de neobişnuit ar fi el pentru cineva d cunoaşte numai ştiințele de tip modern, trebuie raportate f tele fundamentale menționate mai sus. Mai mult decît gînî în îndrăgostiți acționează tocmai această imaginație maa tizată sau „exaltare". Şi pe cît de semnificativă este exprj englezească pentru „a se îndrăgosti", *to fancy one another,* la şi definiția iubirii dată de Chamfort,

„Dragostea este contai dintre două epiderme şi schimbul dintre două fantezii", att involuntar ceva esențial: deoarece, pe cînd contactul corrn duce la un grad intensiv ulterior forța deja trezită de sirq polaritate sexuală, acțiunea celor două fantezii activate, „exaltare" şi „beție subtilă", la un nivel de conştiință altul d, acela al experienței normale de veghe, constituie un faq

absolut esențial. (După cum vom vedea, pe aceasta se bazei magia sexuală operativă.) Şi în cazul acesta, limbajul curenj îndrăgostiților, în expresii luate îndeobşte numai în sensulf sentimental, romantic şi vag, este semnificativ: în ele se în.

neşte frecvent asociația dintre vis, reverie şi iubire. A. Husş cu siguranță nu şi-a dat seama de adevărul profund pe care; atins cînd a spus că îndrăgostiții trăiesc între vis şi mod „Vis de dragoste", „te tot visez", „ca un vis" şi altele asei, nătoare sunt locuri comune curente. Aspectul tipic „visător"' îndrăgostiți e destul de frecvent. Repetarea stereotipă, de revM pentru coafeze, a acestor expresii *nu are nici o importam Conținutul pozitiv, obiectiv este senzația obscură, presem mentul unei deplasări a nivelului de conştiință prin „exalta™

deplasare legată într-un grad diferit de eros. Acele expresii sfl aşadar, tot atîtea „indicii interstițiale", la fel ca şi utiliza* continuă, de nimic oprită, a unor cuvinte ca fascinație, „fluijH farmec (fr. *charme),* vrajă şi altele, vorbind despre relatj f tre cele două sexe. Cît de ciudate ar fi toate ac*este fapte.dacă gostea ar avea o simplă finalitate biologică, o poate vedea [ricine cu claritate.

10. Treptele sexualii

Referindu-ne la învățătura extrem-orientală, am spus- că starea de eros ia naştere potențial din relația dintre calitatea *yang* şi calitatea *vin* a două ființe umane; atingerea „atmosferei magnetice" a doi indivizi de sex opus, indicată de către Eliphas Levi drept cauză a acestei stări, are aceeaşi semnificație. Este oportun să aprofundam acest punct, ajungînd astfel să investigăm şi problema alegerilor sexuale.

Conceptele de bărbat şi femeie utilizate în mod curent sunt mai mult decît aproximative: nu sunt mult mai mult decît simpli termeni generici. De fapt, procesul de sexuare are trepte multiple şi nimeni nu este bărbat sau femeie în egală măsură. Din punct de vedere biologic, se ştie că în primele faze embrionale se întîlneşte androginia sau bisexualitatea. încă Orchansky recunoscuse că glanda genitală primitivă, derivată din corpul lui Wolff, este hermafroditâ, în formarea noii ființe se precizează apoi tot mai mult acțiunea unei forțe care produce diferențierea sexuală a materiei organice; astfel, în timp ce posibilitățiîe legate de un sex sunt dezvoltate, cele ale sexului opus sunt eliminate, sau rămîri în stadiul embrionar sau latent, ori sunt prezente numai în serviciul acelora de acum încolo predominante şi care definesc tipul actual masculin sau feminin. Există, astfel, o analogie cu ceea ce se întîmplă în ontogeneză: aşa cum procesul de individuație a ființei umane abandonează, în stare de schiță, posibilitățile cărora le corespund diferitele specii animale, tot aşa procesul de sexuare lasă în urma sa, tot în stadiu de schiță sau de rudimente, la bărbat şi la femeie, posibilitățile sexului opus, coprezente în starea originară (un aspect [a]* acestei împrejurări este existența unor complexe hormonale ale celor două sexe, prin urmare o bisexualitate latentă la orice individ).

O dată produsă sexuarea, apar în mod obişnuit caractere sexuale d'stincte de ordin diferit: caractere primare, legate de glandele sexuale şi de organele de reproducere; caractere secundare, privind trăsăturile somatice tipice masculine şi feminine cu -pondențele lor anatomice şi endocrine; caractere terțiare, cele multe referitoare îndeosebi la sfera psihologică, la cea comj mentală, la înclinațiile spirituale, morale, afective şi a. asemănătoare ale bărbatului şi femeii. Toate acestea constitui| domeniu al *efectelor; baza* este însă sexul ca forță formj diferențiatoare.

Cum în biologie vitalismul unui Driesch şi al altor "auto obținut de acum drept de cetățenie, nu va mai fi o erezie dacă h în considerație forțe de acest gen. A fost reluat — a trebuit s reluat — conceptul aristotelic de ehtelehie, ca principiu eur biologic: şi entelehia e tocmai o forță formativă din interior, a logică şi fizică doar în manifestările ei; ea este „viața vieții'] Antichitate, ea a fost considerată ca sufletul sau „forma" corpu astfel înțeleasă, ea are un caracter hiperfizic, imaterial.

E, aşadar, evident că Ia baza procesului de sexuare stă o ei lehie diferențiată, constituind veritabila rădăcină a sexului. *D* sele caractere sexuale primare, secundare sau terțiare ale i| bărbat sau ale unei femei, despre care s-a vorbit, vin ulterior,! formele eî de manifestare

Vrînd să aprofundeze problema diferențierii sexuale, O. ninger s-a întrebat dacă nu ar fi cazul să reluăm o teorie încă « demult apărată de către Steenstrup, care presupunea existența| indivizii aparținînd celor două sexe, a unei plasme diferențil denumită, după cum a propus Weininger însuşi,

arrhenoplasmj thelyplasmă: ceea ce ar face ca sexul să fie prezent în fiecare cei individuală a organismului[32]. Noi cercetări aprofundate în doij niul biologic vor putea confirma sau infirma această ipotj Oricum ar fi, o intuiție indiscutabil exactă a fost aplicată astfel! un plan inadecvat: pentru că substratul sexului este superfizic,] în ceea ce am numit, cu anticii, sufletul corpului, în acel '„ci subtil", aflat la jumătate de drum între materialitate şi imateri tate şi figurînd, sub nume diferite, în învățăturile tradiționale! multor popoare (de ex. *sukşma-Sarîra* al indienilor şi *corpus si reum* al lui Paracelsus). Mai recent, trebuie să ne gîndim la ci asemănător unui „fluid" care învăluie, impregnează şi diferenți; rpu bărbatului şi al femeii, nu numai în aspectele fizice, punînd toate organele, pe toate funcțiile, pe toate țesuturile, pe toate retiile o pecete sexuală, ci şi în aspectele cele mai lăuntrice, ca forme de manifestare directă ale unei entelehii diferite. Dacă diferența dintre plasmă la bărbat şi la femeie ar fi reală, aici şi-ar avea originea. Astfel, cînd Weininger spune că sexul e prezent în fiecare parte a corpului bărbatului şi al femeii, el are dreptate, dar cu condiția de a nu ne rezuma doar la planul biologic. în realitate, el însuşi depăşeşte planul acesta atunci cînd, în sprijinul tezei sale, citează faptul că *fiecare* parte din corpul unuia dintre sexe produce o excitație erotică asupra celuilalt: căci dacă vrem să explicăm acest fenomen trebuie neapărat să invocăm un factor hiperfizic. Pornind de aici, ne şi aflăm în apropierea conceptului acelei atmosfere magnetice diferențiate proprii indivizilor de sex opus, despre care am vorbit mai sus. în termeni extrem-orientali, e vorba de principiul *yang* sau de principiul *yin* care pătrunde ființa lăuntrică şi corporalitatea bărbatului şi femeii sub forma unui fluid şi a unei energii formative elementare.

Unul din numele atribuite „corpului subtil" e acela de „corp aromatic". Relația cu simțul olfactiv nu e lipsită de importanță sexo-logică. Se cunoaşte rolul special pe care l-a avut sudoarea în unele vrăji populare[33].- Mirosul joacă un rol deloc indiferent în magnetismul dragostei fizice şi în „intoxicația fluidică" a îndrăgostiților, în Antichitate s-a crezut, iar la unele popoare primitive încă se mai crede, că fluidul unei ființe o pătrunde atît de puternic, încît impregnează nu numai trupul, ci şi veşmintele (la aceasta trebuie să asociem unele cazuri_ de „fetişism al îmbrăcămintei"). Aici îşi au originea unele practici adeseori perpetuate în obiceiurile îndrăgostiților şi ale popoarelor primitive (la acestea din urmă, aspirarea mirosului şi luarea cu sine a hainelor purtate de ființa iubită sunt considerate ca mijloc de menținere a legăturii şi a fidelității atunci cînd cei doi sunt siliți să se despartă — ca de ex. în Filipine): asemenea practici prezintă un caracter superstițios sau pur simbolic doar dacă, în miros, se neglijează faptul „psihic" ce Poate fi identificat paralel cu cel fizic. Cazul-limită este cel al unei intoxicații erotice susceptibile să se producă nu doar prin intermediul privirii, ci şi prin acela al mirosului („El a privit-o şi aspirat-o, ea l-a privit şi l-a aspirat", S. Maugham)[34]. Trebuie remarcăm, de altfel, că termenul latinesc *fascinum* a avut la origii şi literal o legătură esențială chiar cu lumea simțului olfactiv. Rol jucat, în raporturile amoroase, de un fel de vampirism psihic înt meiat, printre altele, pe elementul olfactiv, poate fi recunoscut di către oricine are o sensibilitate destul de rafinată. Mirosul bărbaj tului şi mirosul femeii în termeni pur materiali, secreționali, in aici în discuție doar în mod secundar: posibilitatea, atestată, a unul efect psihic corespunzător, cînd e vorba de ființe omeneşti, ra poate fi explicată decît în funcție de un corespondent tot psihic] „subtil". Fenomenul prezintă apoi în chip notoriu caracteristici in stinctive, mai grosiere, dar adeseori şi foarte accentuate, la divers specii animale, aici, ca şi în alte cazuri, ceea ce aparține în m«| fundamental, la om, unui plan superior, la animale accentuîndu-J şi specializîndu-se în termenii unui fel de demonii a *bios* -ului. 9 se poate bănui şi temeiul pe care îl avea pesemne vechea credinj superstițioasă mexicană, după care procreația ar fi constat 9 realizarea unui amestec între respirațiile bărbatului şi femeii.

După această deloc inutilă digresiune, să revenim la problen* sexuării. Am spus că sexuarea cunoaşte diferite trepte; şi faptuM anatomo-fiziologic ca în fiecare individ aparținînd unui sex să figfl reze rudimente şi ale celuilalt sex, îi corespunde, într-o manieră refl generală, posibilitatea unei sexuări incomplete, prin urmare a unfl ființe care nu sunt nici bărbați puri, nici femei pure, ci au sermB caracteristic al unor trepte intermediare. Aceasta înseamnă că fl fiecare individ concret calitatea masculină şi cea feminină sa amîndouă prezente într-un dozaj diferit, chiar dacă forța vita™ fluidul ființei unui sex dat, în măsura în care, în pofida a tdfl aparține acelui sex, este, ca să ne exprimăm în termeni chinezeşlj

[34] Au fost deseori citate cazurile lui Henric al III-lea şi Henric al IV-leaB Franței, care ar fi fost cuprinşi de o pasiune subită şi irezistibilă pentru femei, dupJ, ce mirosiseră piese de vestimentație intimă purtate de ele; în cazul lui Henric III-lea, se pretinde că pasiunea lui, născută astfel, pentru

Mărie de Cleves afli supraviețuit şi morții tragice a acesteia. Cf. R. von Krafft-Ebing, *PsychopattU Sexualis,* Stuttgart, ed. a 10-a, p. 25. Cînd acest autor se îndoieşte că „ia indiviza normali" s-ar putea întîlni efecte de genul acesta legate de centrii olfactivi, el idefl tifică evident pe indivizii normali cu cei avînd o sensibilitate „subtilă" mult redusa în Ploss-Bartels, op. *cit.,* voi. I, pp. 467 şi urm., sunt menționate şi credințefl populare potrivit cărora mirosul trupului (noi am zice: al ființei) unei persoaifl poate avea un efect toxic asupra alteia, dacă e de sex opus.

fundamental *yang* sau *yin,* adică fundamental decisă după principiul masculin sau după principiul feminin. îi revine lui Weininger meritul deosebit de a fi pus în evidență această problemă şi chiar de a fi formulat un criteriu metodologic corespunzător: trebuie mai întîi să definim bărbatul absolut şi femeia absolută, masculinul şi femininul în sine, în stare pură, ca „idei platoniciene" sau ca arhetipuri, spre a putea evalua gradul de sexuare efectivă a acelora care, în general, sunt numiți bărbați şi femei[35]. în acelaşi mod, studierea triunghiului *in abstracte,* ca figură geometrică pură, ne poate furniza cunoştințe susceptibile să fie aplicate numeroaselor forme triunghiulare din realitate, care sunt doar aproximări ale triunghiului perfect, şi anume în scopul de a le caracteriza şi clasifica. Rezerva noastră, P^e care ∘ vom P^une în valoare mai jos, este că, spre deosebire de cazul geometriei, bărbatul absolut şi femeia absolută nu sunt concepuți doar euristic, ca măsuri abstracte pentru masculinitatea şi feminitatea bărbaților şi femeilor, ci şi ontologic şi metafizic, ca potente reale primordiale care, dacă în bărbații şi femeile concrete au un grad de manifestare mai mare sau mai mic, sunt totuşi permanent şi invizibil prezente şi active în ei şi în ele.

Prin urmare, abstracție făcînd de unele cazuri-limită (sau de unele experiențe-limită, ceea ce e foarte important de adăugat), imaginea pe care ne-o înfățişează fiecare bărbat normal şi fiecare femeie obişnuită este un dozaj diferit al calității masculine pure şi al calității feminine pure. De aici derivă prima lege a atracțiilor sexuale. Această lege b găsim exprimată în genere încă la Platon, cînd pune la baza ei un complementarism, pentru care a folosit denumirea de ov|a(îoA.ov[36], expresie ce desemna un obiect tăiat în două părți, folosit în vechime pentru recunoaşterea reciprocă a două persoane, cînd partea arătată de una dintre ele coincidea perfect cu partea rămasă în păstrarea celeilalte persoane. în mod analog — spune Platon — fiecare ființă poartă în sine o jumătate a întregului doveditor şi caută instinctiv şi necontenit „frîntura ruptă din ei însuşi", cu alte cuvinte complementul, astfel încît ambele Părți să poată deveni una[37]. Mai dezvoltată, aceeaşi idee apare la Schopenhauer[38]", care spune că precondiția unei pasiuni puternice este ca două persoane să se neutralizeze reciproc, aşa cum fac ui acid şi o bază cînd formează o sare: astfel, întrucît există divei trepte de sexuare, această situație se realizează atunci cînd anumită treaptă de virilitate îşi găseşte echivalentul într-un gn corespunzător de feminitate dintr-o altă ființă. în sfîrşit, Weiningei a propus o adevărată formulă pentru fundamentul prim al atracție sexuale. Pornind chiar de la ideea că, dacă luăm drept criterid bărbatul absolut şi femeia absolută, există în general ceva bărbătesd în femeie şi ceva femeiesc în bărbat, el consideră că atracția maximă dintre un bărbat şi o femeie de felul acesta se trezeşte îni momentul cînd, adunînd părțile de masculinitate şi de feminitate! prezente în amîndoi, se obține ca total omul absolut şi femeia] absolută. De exemplul, bărbatul carele trei sferturi ar fi bărbat] *iyang)* şi pe un sfert femeie *(yin)* îşi va găsi complementul sexuak natural, de care se va simți atras în chip irezistibil şi în contact cui care se va dezvolta un intens magnetism, într-o femeie pe un sfafl bărbat *(yang)* şi pe trei sferturi femeie *(yin*): tocmai pentru că sumH cotelor-părji ar reprezenta bărbatul absolut întreg şi femeia absolută j întreagă[40]. In realitate, tocmai aceştia stau efectiv la baza polarității! primordiale a sexelor şi provoacă, aşadar, prima scînteie a erosului;! ei, dacă putem spune astfel, sunt cei care se iubesc şi caută să *sM* unească prin fiecare bărbat şi fiecare femeie, prin urmare afirmația! că toate femeile iubesc un singur bărbat şi toți bărbații iubesc* singură femeie este corectă[41]. Formula propusă de către Weiningerj fixează, aşadar, una dintre condițiile esențiale ale alegerilor sexuale,] cînd acestea angajează straturile cele mai profunde ale ființei. î

11. Sex fizic şi sex intern

Aici îşi găseşte locul o considerație de principiu, şi anume: *m* măsura în care nu sunt atestate forme ale unei depăşiri efectivul condiției umane, sexul continuă să fie conceput ca un „destin", cfl

[40] O idee analoagă stă, în fond, şi la temeiul vechii concepții astrologie* potrivit căreia atracția reciprocă ar cere ca la naşterea bărbatului şi a femeii soarelS şi luna să-şi schimbe locul (adică bărbatul să aibă soarele ca semn atunci tfH femeia are luna) — soarele fiind *yang,* iar luna *yin.*

[41] Aceasta pare să fie şi semnificația ascunsă în ritul nupțial, potrivit căruM| mirele şi mireasa sunt

încoronaţi şi consideraţi ca Regele şi Regina.

un fapt fundamental al naturii umane. Nu existăm decît ca bărbaţi sau ca femei. Punctul acesta de vedere va fi apărat împotriva tuturor acelora care astăzi susţin că a fi bărbat sau femeie este ceva accidental şi secundar în raport cu existenţa în general ca fiinţe umane; că sexul e o diferenţiere privind aproape în exclusivitate partea fizică şi biologică a naturii umane şi nu poate avea semnificaţie şi implicaţii decît pentru acele aspecte ale vieţii omeneşti ce depind de această parte naturalistă. Un asemenea punct de vedere este ' abstract şi neorganic; în realitate, el nu poate fi valabil decît pentru o umanitate debilitată prin regresiune şi degenerescentă. Cine îl îmbrăţişează dovedeşte că nu ştie să vadă decît aspectele-limită cele mai grosolane şi mai tangibile ale sexului. Adevărul e însă că sexul, înainte şi dincolo de trup, există în suflet şi, într-o anumită măsură, în spiritul însuşi. Eşti bărbat sau femeie în interior, înainte de a fi astfel şi exterior: calitatea masculină sau feminină primordială pătrunde şi impregnează întreaga fiinţă, aşa cum o culoare pătrunde un lichid. Şi dacă există, după cum s-a văzut, trepte intermediare de sexuare, asta înseamnă doar că menţionata calitate-bază manifestă o intensitate cînd mai mare, cînd mai mică, în funcţie de indivizi. Caracterul condiţionat al sexului nu este însă suprimat din acest motiv.j

Făcînd şi de astă dată abstracţie de cazurile excepţionale în care sexul este depăşit pur şi simplu pentru că însăşi condiţia umană în genere e depăşită, este o realitate că deseori luăm drept fenomen „transsexual" ceea ce, de fapt, priveşte un domeniu rupt de viaţă şi de toate forţele formative profunde, un domeniu al suprastructurilor şi formelor intelectualizate şi sociale, a cărui hipertrofie caracterizează fazele degenerate şi citadinizate ale unei civilizaţii. Mai jos vom releva că fiecare fiinţă umană se compune din două PăQLJUna este cea esenţială. A doua e cea exterioară, artificială, dobîndită, care se formează în viaţa de relaţie şi care creează „persoana" individului: persoană, aici, în accepţiunea originară a cuvîntului, care înseamnă, după cum se ştie, mască, masca actorului (în opoziţie cu „faţa", ce poate fi însă pusă *în* legătură cu cealaltă parte, şi anume cu cea esenţială). în funcţie de indivizi, dar Şi în funcţie de tipul de civilizaţie, o parte sau alta poate fi mai dezvoltată. Limita degenerativă corespunde unei dezvoltări aproape exclusive, teratologice, a părţii exterioare şi construite, a „măştii", [a] individului „social", intelectual, practic şi „spiritualizat", care se constituie aproape autonom şi nu mai menţine decît foarte puţin« raporturi organice cu fiinţa profundă şi esenţială. Numai în as« menea cazuri faptul sexului poate ajunge a fi considerat ca secui dar şi neglijabil; consecinţa obişnuită a acestei stări de lucruri est o anesteziere şi o sălbăticire primitivistă a vieţii sexualej D(atunci va apărea puţin important dacă eşti bărbat sau femeie şi te mai puţină valoare i se va atribui acestui fapt în ceea ce ţine de pin cizarea vocaţiilor, de formarea eului, de modul de viaţă, spre deţ sebire *d6* civilizaţiile normale care i-o vor recunoaşte întotdeaunj Şi desigur, într-o asemenea ipoteză, însăşi diferenţa dintre psihf logia masculină şi psihologia feminină se reduce considerabil.

Civilizaţia modernă, practicistă, intelectualistă şi socializat punînd tot mai mult accentul pe ceea ce este lipsit de conexiuni latura esenţială a fiinţelor umane, este neorganică şi potenţial stăm dardizată; valorile ei derivă parţial dintr-o regresiune a tipurilofl acestea, la rîndul lor, provoacă şi sporesc regresiunea. In fem acesta a putut femeia modernă să pătrundă rapid în toate don» niile, egalizîndu-se cu bărbatul: tocmai pentru că înzestrările, ap<8 tudinile, comportamentele, activităţile cele mai caracteristice™ mai răspîndite în civilizaţia modernă nu mai au decît o foaiM redusă legătură cu planul profund, unde domneşte legea sexuliB mai întîi în termeni ontologici şi abia pe urmă în cei fizici, biol<B gici şi chiar psihologici. Eroarea ce stă la baza competiţiei feriăB nişte făcîndu-i cu putinţă succesul este tocmai supraevaluară proprie civilizaţiei moderne, a inteligenţei logice şi practic» simplu ace oriu al vieţii şi al spiritului care sunt, ambele deojjM trivă, diferenţiate, pe cînd inteligenţa e amorfă şi „neutrală" *W* poate fi dezvoltată aproape în egală măsură atît de către bărbat, efl şi de către femeie[42], *f* j

Numai în treacăt îşi poate afla locul aici o referire la acea vexa™ *quaestioa* inferiorităţii, egalităţii sau superiorităţii femeii în rapo« cu bărbatul. O atare problemă este lipsită de sens deoarece presiM pune o comensurabilitate. în realitate, lăsînd la o parte tot ceeH este construit; achiziţionabil, exterior, şi excluzînd rarele cazufl

[42] Cît despre forma-limită a subproduselor feminine modeme: „Doamnefl acelea fără sex care frecventează cartierele distinse ale marilor oraşe, doamnele! pline de aşa-zise ambiţii intelectuale, principală sursă de venituri pentru medidS divinatori, psihanalişti, scriitori preposi" (L. O'Flaherty).

ntjonate, cînd nu se mai poate vorbi de sex doar fiindcă pînă la anumit punct condiţia umană a fost

depăşită, în raport cu tipul,

ideea lor platonică", între bărbat şi femeie există o diversitate care exclude orice măsură comună; chiar şi facultăţi sau înzestrări aparent comune şi „neutrale" au o funcţionalitate şi o amprentă diferită după cum sunt prezente la bărbat sau la femefejintrebarea dacă „femeia" este superioară sau inferioară „bărbatului" e la-fel de inutilă ca şi întrebarea dacă apa e superioară sau inferioară focului. De aceea, criteriul de măsură pentru fiecare dintre sexe nu poate fi dat de către sexul opus, ci exclusiv de „ideea" propriului sex. Cu alte cuvinte, singurul lucru ce.se poate face e de a stabili superioritatea sau inferioritatea unei femei date în funcţie de mai marea sau mai mica ei apropiere de tipicitatea feminină, de femeia pură sau absolută, ceva analog fiind valabil şi pentru bărbat. „Revendicările" femeii moderhe îşi trag originea, aşadar, din ambiţii greşit orientate, ca şi dintr-un complex de inferioritate — din ideea eronată că o femeie ca atare, ca „exclusiv femeie", ar fi inferioară bărbatulu/. S-a spus pe bună dreptate că feminismul nu a luptat în realifSTe pentru „drepturile femeii", ci, fără a-şi da seama, pentru dreptul femeii de. a deveni egală cu bărbatul: ceea ce, chiar dacă ar fi posibil dincolo de planul exterior practicist-intelectuaî mai sus menţionat, ar echivala cu dreptul femeii de a se denatura, de a degeneraJUnicul criteriu calitativ este, să o repetăm, acela al gradului de mai "mult sau mai puţin desăvîrşită realizare a naturii *proprii.* Nu încape nici o îndoială că o femeie care este în mod desăvîrşit femeie este superioară bărbatului care e în mod imperfect bărbat, în acelaşi fel în. care un ţăran credincios pămîntului şi îndeplinindu-şi în chip desăvîrşit funcţia e superior unui rege incapabil să şi-o ducă la bun sfîrşit pe a sa. %

în domeniul ideilor de care ne ocupăm acum, treEuîe să reţinem că masculinitatea şi feminitatea sunt în primul rînd fapte de ordin intern. Şi încă pînă într-atîta, înеît sexul interior poate să nu corespundă cu cel fizic, E un fapt notoriu că putem fi bărbaţi după corp, fără a fi astfel şi în spirit *{anima mulieris in corpore inclusa virili*) Şi invers, aceeaşi constatare fiind valabilă şi pentru femeie. Sunt, acestea, cazuri de asimetrie datorate unor factori diverşi, comparabile cu cazurile întîlnite în domeniul raselor (indivizi cu caraq teristicile somatice ale unei rase şi cu cele psihice şi spirituale alj altei rase). Aceasta nu prejudiciază însă calitatea de bază a fluidul! pe care-l posedă o fiinţă dacă, fizic vorbind, este bărbat sau femeii şi nici unitatea procesului de sexuare. Fenomenul menţionat poate explica prin faptul că în anumite cazuri acest proces s-a cei trat mai mult asupra unui domeniu dat şi a creat astfel asimetrii dij cauză că restul nu a fost format în aceeaşi măsură. Tipologic voi bind, decisiv rămîne însă întotdeauna factorul intern, sexul intern; o sexuare ce se arată numai în termeni fizici, oricît ar fi de dez| voltată, rămîne oarecum o sexuare trunchiată şi vidăJCine nu ei bărbat în spirit şi în suflet nu e cu adevărat bărbat — ceea ce 1 valabil şi pentru femeie. E necesar să relevăm toate acestea pentw că de ele trebuie să ţinem seama în cercetarea legii atracţiei sexuale, mai sus menţionate. „Cantităţile" reciproc integrate de masculinitate şi feminitate, despre care e vorba în legea aceasta! trebuie înţelese în sens complet şi ca atare în întreaga lor *coim* plexitate eventuală.

în fapt, însăşi virilitatea spirituală, chiar dacă într-un moa obscur, o excită şi o trezeşte pe femeia absolută: în cazul-limită, şi atunci cînd respectiva virilitate nu este doar a războinicului saij a conducătorului, ci se dirijează şi către supranatural. Despre] latura metafizică, nu numai existenţială, a acestui din urmă caii vom vorbi în cele ce urmează. Glăsuitor e un exemplu creat dej artă, acela al Salomeei lui Oscar Wilde. Salomeea nu-l vede pa centurionul aprins de iubire pentru ea şi care-i oferă totul şi, pînăj la urmă, se şi omoară pentru ea. Salomeea e fascinată de IokaJ naan, profetul, ascetul. Ea, fecioara, îi spune: „Eram fecioară, şi] tu mi-ai luat castitatea. Eram pură şi neprihănită, şi tu mi-ai] turnat foc în vine... Ce să fac acum fără tine? Nici fluviile, nici] apele cele mari nu-mi vor mai putea stinge focul patimii."[44]

[44] în drama lui O. Wilde trebuie să facem abstracţie de elementele estetizanB însoţitoare. Dar şi în ea, şi chiar mai mult, în opera lui Richard Strauss, există <M atmosferă care, pe lîngă înalta forţă evocatoare, are un fond cosmico-analogici absolut pregnant: tema *Lunii* şi a *Nopţii* domină întreaga acţiune. în plus, „daniH celor şapte văluri" al Salomeei, dans asupra căruia vom reveni.

La sărbătoarea Mahăvrata se practica împreunarea rituală a unei prostituate ciK un ascet *(brahmacărin*) în acelaşi loc consacrat sacrificiului (cf. M. Eliade, *Yogaii immortalie et liberte,* Paris, 1954, pp. 115, 257-258). Aceasta poate avea legătură: cu cele două diferenţieri extreme ale femininului şi masculinului.

Faptului, mai sus relevat, al eventualului grad diferit de sexuare sub raport fizic şi spiritual, i se asociază altul: acela al intercondi-tionărilor diferite dintre sexul intern şi sexul corpului. Această

inter-condiționare este rigidă numai în cazul unor indivizi primitivi, adică degradați în raport cu tipul. Dacă însă sexul intern este suficient de dezvoltat, el se poate afirma într-o deplină independență de condițiile fizice/Astfel, toate manipulările hormonale de tip pur necromantic la care se pretează biologii moderni, bazîndu-se pe ideea că sexul nu depinde de nimic altceva decît de o „formulă hormonală" oarecare, vor putea produce importante efecte modificatoare ale adevăratelor caracteristici doar la animale şi la ființe umane interiormente puțin diferențiate: nu la bărbați şi la femei compleți, „tipici". Relativitatea condiționărilor inferioare se confirmă pînă şi în cazul unor castrați: diminuarea fizică *poate,* cum s-a şi spus, nu doar să nu distrugă impulsul sexual, ci *poate* chiar să nu dăuneze virilității interioare. Ca exemple deseori citate sunt Narses, unul dintre cei mai buni generali ai Antichității tîrzii, Aristonicus, miniştrii Photinos şi Euprotos, Solomon, un locțiitor al lui Belisarie, Haly, mare vizir al lui Soliman al II-lea, filozoful Favorinus, Abelard însuşi şi mulți alții.

12. Condiționări şi forme ale atracției erotice

în vederea unei definiții complete a factorilor ce intervin în alegerile sexuale, trebuie să examinăm mai în amănunt structura ființei umane, referindu-ne nu atît la studiile moderne, cît la învățăturile tradiționale.

Dacă adineauri am deosebit două părți sau straturi principale ale ființei umane (esența şi persoana exterioară), acum trebuie să subîmpărțim în două la rîndul său primul dintre aceste domenii, esențial şi cel mai profund. Astfel, în totul, vor rezulta trei niveluri. Cel dintîi este nivelul individului exterior ca o construcție socială, individ a cărui formă e destul de arbitrară, „liberă" şi labilă, anume datorită caracterului său „construiți/Cel de-al doilea nivel aparține deja ființei profunde sau dimensiunii de profunzime a ființei, şi e locul a ceea ce în filozofie a fost *numtyprincipium individuationis.* Aici acționează forțele prin intermediul cărora o ființă este ceea ce [e]ste, fie din punct de vedere fizic, fie psihic, şi se distinge de oricare alta din specia sa; tot aici este şi locul „naturii proprii", *natura innata* a fiecăruia în parte. în doctrina indiană, aceste forțe formative sunt numite *samskăra* sau *văsană;* nu se restrîng doar la factorii ereditari şi filetici, ci sunt concepute astfel încît să includă ereditați, cauze, prescurtări şi influențe a căror origine se poate situa şi dincolo de limitele unei singure vieți omeneşti[45]. în legătură cu acest plan, în domeniul psihologicie tot ceea ce, la om, constituie caracter şi natură proprie, ceea ce am numit „fața" lui în opoziție cu „masca" lui. Sgre deosebire de tot ce e propriu primului dintrej cele trei niveluri, celui mai exterior, tot ceea ce se referă la cel de-al doilea are un grad notabil de determinare şi de stabilitate. Aceasta i-a făcut pe Kant şi pe Schopenhauer să vorbească despre, un „caracter transcendental" al fiecărui individ ca despre un fapt „noumenal", adică relativ la domeniul care stă în spatele întregii; ordini a fenomenelor percepute în spațiu şi timp.

Nivelul al treilea şi cel mai profund priveşte forțe elementara superioare şi anterioare individuației, care alcătuiesc însă fondul! ultim al individului. în acest domeniu se găseşte şi prima rădăcina a sexului şi în cuprinsul lui se trezeşte forța originară a erosuluij Planul acesta în sine este anterior formei şi determinației. Fiecare proces capătă formă şi determinație pe măsură ce energia pătrund® celelalte două planuri sau straturi, procesul continuîndu-se în ele|

Cu ajutorul acestei scheme se poate surprinde sub toate aspeci tele ceea ce se întîmplă în atracția sexuală. Pe planul cel mai pro-] fund, atracția respectivă este ceva ce trece dincolo de individ, iatj experiența erotică în formele-limită, traumatice, ale acuplării' ajunge la acest planJÎn acest sens, este valabil citatul de mai susJ şi anume că toate îemeile iubesc un singur bărbat, iar toți bărbații] iubesc o singură femeie. Există aici -un principiu al indiferenței] sau al dislocabilității. în virtutea corespondențelor analogice dintr limita superioară şi limita inferioară, acest principiu este în vigoarej fie în impulsulorb care împinge către o ființă de sex opus doar pentru că e de sex opus, propriu formelor animalice şi brute ale erosului (aşa-numita „lipsă de alegere specifică animalelor"); fie în formele pozitiv dezindividualizate ale erosului, care se manifestă, de exemplu, într-o experiență dionisiacă/Nu e însă totdeauna adevărat că forma cea mai vulgară şi mai animalică de dragoste e

[45] Despre *samskăra* şi *văsană* cf. Evola, *Lo Yoga della potenza.* Roma, ed. a 2-jfl 1968, pp. 102-l05; Eliade, *Yoga* etc, ed. cit., pp. 61, 92, 103; 54 şi urm., 60.

aceea în care nu iubeşti o *femeie,* ci *femeia.* Poate fi exact contrariul[46]. Acelaşi lucru se poate spune despre faptul că în criza acuplării bărbatul aproape îşi pierde individualitatea: el şi-o poate pierde în două moduri contrarii, deoarece există două posibilități opuse de dezinvidualizare, în funcție de o deschidere „descendentă" şi o deschidere „ascendentă", de o beție anagogică şi o beție

catagogică. Este un pur mit că în atare momente „specia se substituie individului". în fine, cînd se spune că dragostea ori se naşte din prima clipă, ori nu se mai naşte, cînd se vorbeşte de acele *covps de foudre,* de dragoste la prima vedere, este vorba atunci de acele cazuri în care, mulţumită unor circumstanţe speciale, forţa stratului celui mai profund acţionează într-un mod direct, neob-staculat, predominant, f

Prima lege de care ascultă procesul sexului la nivelul cel mai profund e aceea, deja formulată, a complementarismului, a integrării calităţii masculine pure şi a calităţii feminine pure în unirea unui bărbat cu o femeiejLa limita dintre al treilea şi al doilea strat, dintre nivelui proTund şi nivelul intermediar, devin aproape subit active condiţionările sau legăturile, proprii iridi-viduaţiei'sau naturii proprii, ale unei fiinţe date. în acest nou stadiu nu mai este indiferent, pentru pasiunea şi înclinaţia erotică, tot ceea ce este o anumită femeie, dincolo de faptul că este femeie şi că prezintă complementarităţile ontologice, despre care am vorbit. Aici încep, de pildă, să-şi exercite influenţa asupra alegerii condiţionările rasei, apoi alte condiţionări mai specifice, de ordin somatic şi caracteriologic individual, pînă cînd totul se poate accentua şi fixa, ajungînd să creeze iluzia insubstituibilităţii[47]: este credinţa în „dragostea unică", adică ideea că poţi iubi şi poţi să fi iubit doar de o anumită femeie ca individ, acea unică femeie determinată (acel bărbat determinat, în cazul femeii). Şi cînd *toată* forţa

[46] Unele rituri de magie sexuală colectivă se numesc *colI-mSrga*, de la numele unui fel de pieptar purtat de fetele participante: alegînd prin tragere la sorţi veşmîntul, fiecare bărbat alege femeia care să-i fie tovarăşă de rit (referinţe la Eliade, °*P- cit.,* p. 402, şi Evola, *Lo Yoga della potenza,* ed. cit., despre ritualul secret tantric. ." şi mai jos, pp. 336 şi urm.). Ne putem referi şi la promiscuitatea intenţională în vigoare cu ocazia anumitor sărbători sezoniere, în Bacanale şi Satumale.

[47] Există aici o certă analogie îndepărtată cu distincţia freudiană dintre „pro-[ce]sul psihic primar", în care sarcina libidoului e încă liberă şi fluctuantă, şi „pro-

[e]sul psihic secundar", în care aceasta se leagă de o anumită reprezentare şi greu [86] mai desprinde de ea.

elementară proprie stratului celui mai profund şi procesului prima se transferă şi se *fixează* pe acest plan intermediar, cel al indi-viduaţiei şi al „caracterului transcendental", se produce „pasiune fatală" care, după cum vom vedea, nu e aproape niciodată fericit dacă rămîne în sfera omenească şi profană, căci aici este activă i forţă şi apasă o „sarcină" care trec dincolo de individ; de aici iau naştere adesea veritabile scurtcircuite în sens propriu şi situaţii precum aceea exemplificată în *Tristan şi holda,* de WagnerJ

în general, nivelul intermediar este totodată cel al „idealiză-l rilor" femeii iubite, şi în el îşi are obîrşia iluzia că iubim o femeiel pentru una sau alta dintre calităţile ei, în timp ce lucrul cu adevăraţi iubit, şi care leagă, este *fiinţa* ei, fiinţa ei nudă/ Cînd însă forţa] profundă a erosului nu scaldă direct planul intermediar şi nici nuj se fixează complet în el (cum se întîmplă în marea majoritate a] cazurilor), rămîne un anumit joc de indeterminare: în locul „femeii j unice" şi insubstituibile avem un anumit tip aproximativ („tipul j propriu"), prezentat de mai multe "fiinţe, nu doar de o singură fiinţă feminină (sau masculină, în celălalt caz), care asigură condiţia unei *]* atracţii suficient de intense. Dar această libertate de mişcare saul dislocabilitate a erosului poate avea şi altă cauză: imperfecta indi-| viduaţie a unei anumite fiinţe. Dacă chipul intern al unei fiinţe nul e foarte precis, atunci, în egală măsură, şi obiectul dorinţei sale va] fi mai indeterminat şi, în anumite limite, înlocuibil. Chiar şi mul-j tiplicitatea experienţelor poate contribui la înlăturarea fixităţii pro-] | prii unei prime perioade din viaţa erotică. Astfel, Bâlzac a observau că în prima femeie iubită iubeşti totul, ca şi cum ar fi unica femeie; J mai tîrziu, iubeşti femeia în fiecare femeie.

Trecînd la ultimul nivel, cel al individului exterior, cînd centrul! de greutate al propriei fiinţe cade asupra lui, menţionata mutabili-l tate şi indeterminare a propriului complement sexual creşte peste *]* măsură în alegerea sexuală. După cum am spus, pe acest plan totul j e neorganic, fără rădăcini adînci. Astfel, pe de o parte, putem avea» tipul libertinului care caută numai „plăcerea" şi preţuieşte o femeie:! numai după gradul în care crede că i-o poate oferi, pe cînd în toate I celelalte privinţe, pentru el, o femeie este mai mult sau mai puţin la fel cu alta. In alte cazuri, factori determinanţi pot deveni cei j sociali şi ambientali: clasa, moda, tradiţia, vanitatea etc. Apar apoi! noi condiţionări pentru ceea ce, din eros, poate să ajungă în acest] plan şi să se fixeze acolo: şi dragostea normală, „civilizată" şi bur-l aheză se defineşte în mare măsură tocmai prin ele. Ajunge însă ca [er]osul să-şi reia brusc

adevăratul caracter şi să-şi urmeze condiţionările ce-i sunt proprii în straturile cele mai profunde, pentru ca să acţioneze în mod catastrofal asupra a tot ceea ce s-a format, în materie de relaţii intersexuale, în domeniul acesta, cel mai exterior al individului social. Chiar afinităţile determinate de planul naturii proprii şi de *samskăra,* în cazul întîlnirii persoanei complementare, pot face să sară în aer sau să surpe tot ceea ce şi-a creat individul social în cadrul instituţiilor civilizaţiei şi societăţii cărora le aparţine. Sunt cazurile care l-au făcut pe Chamfort să vorbească de un „drept divin al iubirii": „îls s'appartiennent [îndrăgostiţii] de droit divin, malgr6 Ies lois et Ies conventions humaines."[48] Şi în viaţa modernă asemenea cazuri sunt foarte numeroase şi ele au furnizat materia preferată unui anumit gen de teatru şi de literatură: tocmai pentru că în civilizaţia modernă s-a nutrit iluzia că relaţiile dintre sexe pot fi centralizate şi sistematizate pe planul cel mai exterior, social, neorganic şi artificjâ!f!J

în aceiaşi termeni ca şi cei ai catastrofelor menţionate adineauri se pot explica şi cazurile acelor libertini ce sfîrşesc prin a cădea victime ale propriului joc şi prjn a se îndrăgosti de o anumită femeie, punînd capăt permutabilităţii obiectului urmărit de erosul lor; pot să şi cadă însă pradă unor forme sexuale maniacale, urmare, aceasta, a faptului că s-au jucat cu focul, cu alte cuvinte că au provocat, la un moment dat, activarea „voltajului" propriu planului celui mai profund, şi anume acela care precedă însuşi planul unde se manifestă *samskăra* şi individuaţia.

E de la sine înţeles că asemenea irupţii eventuale pot acţiona catastrofal şi pe planul „dragostei unice", întocmai după cum legea afinităţii în vigoare pe acest plan, cînd, la nivelul intermediar, îşi înrîlneşte propriul complement, poate acţiona catastrofic în dome-

[48] *Apud* Schopenhauer, op. *cit.,* p. 110.

[49] Altă consecinţă e fenomenul endemic al divorţurilor şi recăsătoririlorîn civilizaţiile „monogamice" cele mai frapant „modeme", cauzat de dislocabilitatea erosului caracteristică straturilor celor mai superficiale ale fiinţei. Civilizaţiile precedente fu specific organic, acordînd pretutindeni o mai mare atenţie la tot ce e propriu stra-'ului celui mai profund şi mai individuat al „naturii proprii" în mod normal, adică «cînd chiar abstracţie de forţa coercitivă a instituţiilor, garantau în schimb un grad mai mare de stabilitate unirii dintre fiinţe de sex opus, cînd sistemul în vigoare nu era P°ugamic, cu diversele premise, asupra cărora ne vom opri mai jos.

niul individului social şi al obligaţiilor sale. Atunci dispare încă Q dată „unicitatea", chiar şi unicitatea „pasiunii fatale". Dar aceste cazuri sîrit extrem de rare în domeniul profan şi, cînd se ivesc, nu sunt niciodată evaluate conform adevăratei lor naturi.

Alt caz, raportabii la acelaşi context, este cel al unei pasiuni *şi* al unei atracţii sexuale elementare ce se poate asocia cu dispreţ şi chiar ură între cei doi îndrăgostiţi: aici acţionează energia planului celui mai profund, eliminînd toţi factorii de afinitate caracterială şi, toate valorile care ar fi fost determinante, dacă procesul s-ar fij centrat pe planul intermediar. Cazul e simetric cu cel în care, aşa cum am spus, afinităţile proprii respectivului plan pot, la rândul) lor, să arunce discredit asupra a tot ce este propriu domeniuiuu exterior al moralei sociale şi al instituţiilor.

în acest context, se poate, în sfîrşit, menţiona faptul că exista mijloace artificiale pentru a degaja mai mult sau mai puţin elementară a erosuiui, prin neutralizarea straturilor mai puţin pr<8 funde ps care acesta le traversează şi rămîne aproape legat d fiind supus mai sus menţionatelor condiţionări în experienţa bărbaţilor şi femeilor comune. Putem cita încă de pe acum acţiudM alcoolului şi a unor stupefiante şi e de notat tot de pe acum *m* unele substanţe de acest gen au avut adeseori rolul de adjuvanţiM utilizarea sacrală a sexului (dionisism, tantrism). Pe aceeaşi lifl sunt filtrele amoroase, a căror veritabilă natură e absolut ign de oamenii moderni. De aici, aşa cum vom vedea, drumul duce şi la unele forme ale demonologiei cu bază erotică, ba j la adevărata magie sexuală propriu-zisă.

în tot ce s-a spus pînă acum nu trebuie niciodată să confundară rolul factorilor care *condiţionează* cu rolul factorilor care *deţemiinm* Pentru ca o maşină să producă anumite efecte şi să dea randame™ trebuie să fie alcătuită din piese corespunzătoare şi aceste piesa sS fie asamblate în mod adecvat — aceasta e condiţia. Dacă insă lipseşte forţa motrice, şi cea mai desăvîrşită maşină va rămî . imobilă. La fel trebuie să gîndim în cazul tuturor acelor condB ţionări care, pe" cele două planuri mai puţin profunde ale fiinfl umane, pot corespunde teoretic gradului optim pentru atracţia sexuală: e obligatoriu ca, abstracţie făcînd de toţi aceşti factori, sa se trezească forţa primară a erosuiui, la un „voltaj" sau altul, şi *cm* într-un grad sau altul, ea să stabilească starea magnetică sfl magică, despre care am spus că e substratul oricărei iubiri sexuajj

La individul comun şi cu deosebire la individul civilizat din Occident, experienţa erotică se numără printre acelea ce prezintă mai mult un caracter pasiv. E ca şi cum procesele corespunzătoare ar apărea şi s-ar derula de la sine, fără ca voinţa persoanei să intervină: ei nu îi este dat nici măcar să le centreze exact într-unui sau altul din cele trei domenii sau niveluri menţionate. Această situaţie e considerată ca fiind atît de firească şi normală, încît, atunci cînd ea nu se iveşte, cînd lipseşte constrîngerea, cînd nu poţi să nu simţi sau să nu faci altfel, începi să te îndoieşti de sinceritatea şi profunzimea unui sentiment sau ale unei dorinţe. Găsim asemenea indicii chiar în cuvintele cele mai uzate: cuvîntu! *passio* exprimă, în diferitele lui forme din limbile romanice, anume starea celui care suferă. Observaţia e valabilă şi pentru termenul german *Leidenschaft,* de la *leiden,* care, şi el, înseamnă a pătimi, a suferi.

în funcţie de indivizi — de diferenţierea lor internă —, fenomenul acesta e mai mult sau mai puţin evident. Mai departe, am putea face în acest sens consideraţii de psihologie diferenţială, pornind de la diferitele instituţii. De exemplu, poligamia are drept presupoziţie naturală un tip masculin, în care Eul are un mai mare grad de libertate în raport cu erosul (cu un mai mare grad de dis-

" locabilitate şi, drept consecinţă, un grad mai mic de fixare); un tip, apoi, la care experienţa erotică în sine are mai multă însemnătate decît relaţia cu o femeie sau alta ca persoană (ca în zicala arabă: „Un fruct, apoi alt fruct"). De vreme ce nu am afirmat că aceasta ar corespunde întotdeauna unor situaţii identice cu cele

, orientate spre exterior şi neorganice proprii orientării libertine, se poate recunoaşte că trecerea de la poligamie (sau de la matrimo-niul antic admiţînd ca integrare legitimă concubinajul) la monogamie, în pofida opiniilor conformiste azi precumpănitoare, nu este cîtuşr de puţin un semn că un tip superior de bărbat ia locul unuia inferior, ci exact dimpotrivă; este mai degrabă simptomul unei potenţiale şi mult mai puternice aserviri a bărbatului faţă de [e]ros şi de femeie, ceea ce nu e, într-adevăr, semnul unei civilizaţii superioare[50].

. [50] Cf. J. Evola, *L'Aico ela Clava,* Milano, 1968, cap. XII („Liberta del sesso e "bertâ dai sesso").

Cît priveşte elementele unei tehnici menite să acţioneze asupra diverselor condiţionări existenţiale ale erosului, ele pot fi întîlnite mai cu seamă în lumea antică şi în rîndul populaţiilor primitive. Deocamdată, vom cita un'singur exemplu, şi anume faptul că deseori riturile de căsătorie, printre acestea din urmă, se identifică cu practici magice de dragoste care trezesc forţa de atracţie dintre cele două sexe ca pe o putere irezistibilă[51]. Potrivit schemei noastre, ele stimulează şi activează erosul pe planul elementar, fie şi cu riscul de-a alimenta un fel de demonie sau de posedare.

în acest punct, s-ar putea crede însă că, în esenţă, am făcut, mai mult sau mai puţin, pasul decisiv. Nu am recunoscut oare noi înşine că, în general, tot ce se invocă pentru a explica faptul erotic, se explică în realitate chiar cu ajutorul lui? JSfe găsim de aceea, inevitabil, în faţa problemei fundamentale: în definitiv, *de ce se simt atraşi unul de altul bărbatul şi femeia?* Dacă am ajuns să recunoaştem în eros un fapt elementar şi ireductibil, rămîne să căutăm *semnificaţia* acestui fapt. Asta înseamnă însă că trebuie să ne întrebăm şi care e semnificaţia sexului în sine. Ne găsim astfel aduşi în centrul metafizicii sexului în sens propriu. De ea se va şi ocupa capitolul următor.

înainte de a merge mai departe, să aruncăm o privire asupra drumului parcurs. Am respins orice interpretare biologică finalistă a faptului erotic, iar explicaţia întemeiată pe însuşi „principiul plăcerii" freudian am considerat-o la fel de nesatisfăcătoare ca şi aceea ce recurge la un fantezist „instinct al reproducerii" ca fapt primar al impulsului erotic. Teoria „magnetică" ni s-a părut mai corespunzătoare cu realitatea; am aprofundat această teorie cu ajutorul unor date extrase tlin învăţăturile tradiţionale, care vorbesc despre o stare sau despre un fluid declanşat „catalitic" în îndrăgostiţi prin prezenţa forţelor fundamentale *(yin* şi *yang)* care definesc polaritatea sexuală şi sexuarea în general: corelativul este o deplasare a planului conştiinţei, care, la rîndul său, devine cauza unei activări magice a puterii de imaginaţie şi a unui monoideism mai mult sau mai puţin intens. Doctrina antică despre o alterare invizibilă ce se produce în sînge atunci cînd suntem cuprinşi de eros a fost revalorizată de noi. în sfîrşit, au fost examinate condiţionările legate de complementarismul existenţial al fiinţelor ce se iubesc, în cadrul unei doctrine despre straturile multiple ale persoanei: s-a relevat însă că, drept bază a tot şi drept forţă primară, trebuie să luăm în considerare ceea ce provine

direct din; raportul masculinității absolute cu feminitatea absolută. Şi, în această privință, cu atît mai intens va fi procesul, implicînd toate efectele unei atracții elementare, cu cît mai hotărîtă va fi diferențierea sexelor, adică sexuarea.

[51] E. Crawley, *Mystic Rose,* New York, 1902, p. 318.

Capitolul II METAFIZICA SEXULUI

13. Mitul androginului

Forrrîa specifică prin care lumea tradițională a exprimat semni-ficațiile ultime ale ființei a fost mitul. Mitul tradițional are valoarea unei chei. Mai ales în perioada precedentă s-a încercat explicarea mitului cu ajutorul istoriei naturale, al biologiei sau al psihologiei. : Pentru noi, dimpotrivă, mitul însuşi va explica tot acest material,: cu referire specială la tema care ne interesează aici.

Există mai multe mituri care se pretează la aprofundarea probleJ mei metafizice a sexului. Alegem dintre ele unul care, pentru occi-' dentali, e, relativ, printre cele mai puțin îndepărtate; atragem însă 3 atenția că aceleaşi semnificații sunt conținute şi în mituri ce aparțin] altor culturi. Ca bază, vom lua, aşadar, ceea ce se spune despre dragoste în *Banchetul* lui Platon. întîlnim aici, amestecate cu mitul, j două teorii despre dragoste expuse de către Aristofan şi, respectiv,] Diotima. Vom vedea că cele două teorii se completează oarecum, punînd în lumină antinomiile şi problematica erosului.

Prima teorie priveşte mitul androginului. Ca pentru aproapa toate miturile integrate de Platon în filozofia sa, şi în cazul aces- j tuia trebuie să presupunem o origine misterică şi inițiatică. îir-j tr-adevăr, aceeaşi temă şerpuieşte subteran într-o literatură foarte variată, de la mediile misteriosofice şi gnostice ale Antichității | pînă la autori din Evul Mediu şi chiar din primele veacuri ale erei moderne.. Teme corespunzătoare se găsesc şi în afara continerî-Jtului nostru__£

"Potrivit lui Platon[1], a existat o rasă primordială, a cărei natură „nu era cum este astăzi, ci cu totul alta", şi a cărei „ființă însăşi a

[1] *Banchetul,* 189c-l90c. (Folosim versiunea Cezar Papacostea. *N. trad.)*

dispărut", un gen de om ce cuprindea în sine ambele principii, masculin şi feminin. Reprezentanții acestei rase androgine erau „hărăziți cu o putere şi-o vlagă miraculoasă, cu o trufie fără margini, întocmai cum spune Homer despre Efialte şi Otus, ei s-apucară să se suie-n cer ca să se înstăpînească pe zei". Este însăşi tema hybrisului Titanilor şi Giganților; e tema prometeică şi cea care se regăseşte în atîtea alte mituri — chiar şi în mitul biblic al Edenului şi al lui Adam, în măsura în care aici figurează făgăduința că „veți fi ca Dumnezeu(Facerea, 3,5). La Platon, zeii nu le trăsnesc pe ființele androgine, aşa cum procedaseră cu Giganții, , ci le paralizează puterea tăindu-le în două. De aici, apariția unor \ ființe de sex distinct, purtătoare, ca bărbați şi femei, ai unui sex sau ; ai altuia, ființe în care totuşi rămîne amintirea stării anterioare şi j se aprinde dorința de reconstituire a unității primordiale. Pentru Platon, tocmai în acest impuls trebuie căutată semnificația ultimă, metafizică şi eternă a erosului. „Iată, de atunci este împlîntată în oameni dragostea unora către alțiijEros este cel ce împreunează frînturile vechii naturi; el îşi dă osteneala să facă din două ființe una singură; el încearcă să vindece nefericirea firii umane."[2] Pe lîngă participarea comună a îndrăgostiților la plăcerea sexuală, „e vădit că altceva urmăreşte sufletul lor: ceva care nu poate fi rostit, ceva care se ghiceşte numai, sau se întrevede Aproape ca o contraprobă *a posteriori,* Platon îl pune pe Hefaistos să-i întrebe pe îndrăgostiți: „Nu cumva ceea ce doriți este să rămîneți de-a pururea împreună, unul alături de celălalt, şi ca nici noaptea nici ziua să nu vă depărtați unul de altul? Ei bine, dacă asta-i ce doriți, aflați că eu vreau să vă unesc, să vă topesc laolaltă; vreau să fac din voi o singură,ființă; astfel, cît veți trăi, să trăiți laolaltă, iar cînd veți muri, să fiți şi-n lăcaşul lui Hades o persoană în loc de două; să muriți laolaltă. Gîndiți-vă de nu-i aceasta dorința voastră şi spuneți-mi dacă n-ați vrea să vă făuresc o astfel de soartă." „Auzind acestea — spune Platon —, ştim bine că nici unul dintr-înşit n-ar refuza; nimeni n-ar spune că vrea altceva. Dimpotrivă, fiecare ar crede că a auzit cu-adevărat ceea ce dorea de multă [v]reme: să se apropie şi să fie contopit cu persoana iubită de dînsul; din două să se facă o singură ființă. Pricina lucrului stă tocmai în vechea noastră natură, care era astfel încît alcătuia un întreg. Ei bine, Eros nu-i decît numele acestui dor, al acestei năzuințe către unitate."[4] Aproape ca în cazul unui simbol, „fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăți"[5].

în acest ansamblu, trebuie să separăm de conceptul esențial elementele accesorii, figurative şi „mitice" în sens negativ. Astfel, în primul rînd, nu trebuie, firește, să concepem ființele primordiale aşa cum o face Platon care, fabulînd, ni-i descrie pînă şi în trăsăturile lor somatice, ca pe membrii

unei anumite rase preistorice ale cărei resturi sau fosile ar fi de aşteptat să le şi găsim. Trebuie să ne raportăm, dimpotrivă, la o *stare,* la o condiţie spirituală originară, nu atît în sens istoric, cît în cadrul unei ontologii, al unei j doctrine despre stările multiple ale fiinţei. Dacă o demitologizăm. putem concepe o asemenea stare ca pe aceea a unei *fiinţe absolut* (nescindată, nedual㠹), a unei integralităţi sau unităţi pure şi, tocm< de aceea, ca pe o stare de imortalitate. Acest ultim punct est confirmat fie de doctrina prezentată prin vorbele Diotimei cev mai departe în *Banchetul,* fie de cea expusă în *Phaidros* unde, chiar dacă în legătură cu ceea ce avea să se numească mai tîrziu „iubire platonică" şi cu teoria frumosului, legătura dintre scopul ultim al erosului şi nemurire este explicită.

- Ca un al doilea element, găsim apoi în mitul platonician o variantă a motivului tradiţional general al „căderii". Diferenţierea sexelor corespunde condiţiei unei fiinţe tăiate în două şi, ca atare, finită şi muritoare, condiţiei cuiva care nu-şi are viaţa în sine, ci în altul, o stare, aşadar, ce nu poate fi considerată ca originară. Astfel, în această privinţă, s-ar putea face o paralelă chiar cu mitul biblic, în măsura în care căderea lui Adam are drept urmare excluderea lui de la Pomul Vieţii. Şi în *Biblie* se vorbeşte de androginia fiinţei primordiale făcute după chipul lui Dumnezeu („după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie", *Facerea,* 1, 27), iar numele atribuit femeii, în calitate de complement al bărbatului, a fost Eva, însemnînd „Viaţa", „Cea care trăieşte". După cum vom vedea, în interpretarea kab-balistică, separarea Femeii-Viaţă de androgin e pusă în legătură cu căderea în păcat şi sfîrşeşte prin a fi echivalată cu excluderea lui Adam de la Pomul Vieţii, pentru ca acesta să nu devină „ca unul dintre Noi [ca un Dumnezeu]" şi „nu cumva să trăiască în veci" *(Facerea,* 3, 22).

în ansamblu, mitul platonician se numără deci printre acelea ce fac aluzie la trecerea de la unitate la dualitate, de la fiinţă la privarea de fiinţă şi de viaţa absolută. Caracterul distinctiv şi însemnătatea lui stau însă în faptul că el se opreşte anume asupra dualităţii sexelor pentru a semnala semnificaţia secretă şi obiectul ultim al erosului. Ca termen particular dintr-o cunoscută secvenţă referitoare la ceea ce căutăm cu adevărat dincolo de diferitele scopuri aparente şi iluzorii ale vieţii obişnuite, se poate citi încă într-una din *Upanişade:* „Nu pentru femeia fîn sine] este dorită femeia de către bărbat, ci pentru *ătmă* [pentru principiul «numai lumină, numai nemurire»]."[6] Cadrul e acelaşi. în aspectul său cel mai profund, erosul încorporează o străduinţă de a depăşi consecinţele căderii în păcat, de a evada din lumea limitativă a dualităţii, de a restabili starea primordială, de a depăşi condiţia unei existenţe duale scindate şi determinate de „altul". Aceasta îi e semnificaţia absolută; acesta e misterul ascuns în impulsul care-l împinge pe bărbat spre femeie, cu o forţă elementară, mai presus de toate condiţionările prezentate mai sus ale dragostei omeneşti în toate varietăţile ei infinite referitoare la fiinţe care nu sunt nici bărbaţi absoluţi, nici femei absolute, ci, aşa zicînd, doar subproduse ale amîndurora. Ni se oferă aici, aşadar, cheia întregii metafizici a sexului: „Prin diadă, către unitate." în dragostea sexuală recunoaştem forma cea mai universală în care oamenii încearcă orbeşte să distrugă momentan dualitatea, să depăşească existenţial-mente frontiera dintre Eu şi non-Eu, dintre Eu şi Tu, carnea şi sexul slujind drept instrumente ale unei apropieri extatice de unificare. Etimologia cuvîntului *amor* propusă de un „Fedele d'Amore" medieval, deşi fantezistă, nu e mai puţin semnificativă: „Particula a înseamnă „fără"; *mor (mors)* înseamnă „moarte"; reu-nindu-le, avem „fără moarte", adică nemurire[7].

In fond, omul, iubind fi dorind, caută, aşadar, confirmarea de sine, participarea la fiinţa absolută, abolirea *Gxr\peaiq-ei* — a privaţiei şi a neliniştii existenţiale conexe. Examinîndu-le sub atare lumină, vom vedea că se clarifică numeroase aspecte ale înseşi iubirii

[6] *Bhradhăranyaka-upanişad,* II, IV, 5. (Trad. Radu Bercea. *N. trad.)*

[7] A. Ricolfi, *Studi suiFedeli d'Amore,* Milano, 1933, voi. I, p. 63.

profane şi sexualităţii. Totodată, se şi întrezăreşte drumul ce duce la domeniul erotismului mistic şi al utilizării sacrale sau magice a sexului proprie atîtor tradiţii antice: căci încă de la început s-a revelat fondui elementar nu fizic, ci metafizic al impulsului erotic. Astfel a fost deschisă calea pentru succesiunea cercetărilor care vor face obiectul următoarelor capitole ale cărţii de faţă.

Pîriă atunci, nu trebuie să scăpăm din vedere un punct particular. După cum s-a văzut, Platon a formulat doctrina androginului astfel încît i-a dat o coloratură „prometeică". Dacă fiinţele mitice din vremurile primordiale erau în măsură să le inspire frică zeilor şi să ; rivalizeze cu ei, se poate presupune că, în principiu, ţelul final al încercării de integrare constituite de către eros nu e atît o stare mistică tulbure, cît condiţia unei „fiinţe" care înseamnă şi putere, j Acest lucru va deveni

important cînd vom studia formele inițiatice I ale magiei sexului. Motivul acesta trebuie să fie însă dedramatizat. 1 într-un context mai vast, prometeismul poate fi eliberat de carac-| teruî său negativ de sacrilegiu. Aceeaşi tradiție care a plăsmuit mitu lui Profneteu şi al Giganților a cunoscut şi idealul lui Hercule, ca ajunge la un echivalent.al scopului urmărit de Titani şi îndeoset de cei care, în ciuda tuturor opreliştilor, caută să redeschidă accesi! la[v]Pomul Vieții, atunci cînd eroul îşi asigură beneficiul merele dătătoare de nemurire (drumul către care, potrivit unei versiuni legendei, îi este indicat chiar de către Prometeu) şi posesia, în Olimp, a Hebei, tinerețea veşnică, dar nu ca un răufăcător, ci ca un] aliat al Olimpienilor.

Cu această rezervă putem menționa faptul că momentul „prol meteic" latent în eros este efectiv atestat în mărturii răspîndite prir| diverse tradiții. Aici ne vom mărgini să reamintim că, de pildă, înl ciclul Graalului (ciclu bogat în conținuturi inițiatice prezentate subj veşmîntul aventurilor cavalereşti), ispita pe care femeia o consti-J tuie pentru cavalerul ales poate fi uneori atribuită lui Lucifer[8], fiind] astfel în măsură să încorporeze un sens foarte diferit de cel moralist] exprimat prin simpla seducție trupească. în al doilea rînd, la Wol-J fram von Eschenbach, căderea în păcat a lui Amfortas este pusa! în legătură cu faptul că acesta îşi luase drept deviză ,,Amor" jfl deviză, spune poetul, care nu se potriveşte cu smerenia[9], ceea ce înseamnă că în ea se ascunde contrarul smereniei, hybrisul ființelor „unitare" de la origini. E de notat, în plus, că Ia Wolfram se vorbeşte de împrejurarea că „drumul spre Graal ți-l croieşti cu armele îti jnînâ", adică în mod violent, şi că eroul principal al poemului, Par-zifal, ajunge la el printr-un fel de revoltă împotriva lui Dumnezeu[10]. Or, croirea drumului către Graal e mai mult sau mai puțin echivalentă, din punctul de vedere al conținutului, cu redeschiderea drumului către Pomul Vieții sau al imortalității: tot încadramentul artificial caracteristic *Parsifalului* wagnerian nu corespunde nicidecum temelor originare predominante şi nu merită cîtuşi de puțin să fie iuat în considerare. E de notat, în sfîrşit, că mediile în care au fost practicate magia sexuală şi erotismul mistic au fost aceleaşi care de obicei au profesat pe față şi doctrina ,,unității" în termenii unei negări a oricărei distanțe ontologice veritabile între creator şi creatură, cu o anorm'e declarată — adică cu dispreț atît față de legile' umane, cît față de cele divine — drept consecință logică: de *l&* reprezentanții indieni Siddha şi Kaula ai „Căii Mîinii stingi" pînă la Frații Spiritului liber din Evul Mediu creştin, la sabbatismul frank-kian şi, chiar în zilele noastre, pînă la un Aleister Crowîey[11]. Dar,

[10] Cf. Evola, *IImistero del Graal,* ed. cit., pp. 87-88.

[11] în măsuța în care sunt atribuite unui personaj prezentat sub o lumină sinistră deS. DeGuaita *(Le Serpeijt de la Genese—Le Temple de Satan,* voi. I, Paris, 1916, p. 503), pentru contextul mai sus menționat sunt semnificative următoarele expresii, bi cadrul **unui** erotism mistic: „Entendez le verbe d'fîlie: si vous tremblez, vous etes perdus. II faut 6tre temeraires; si vous ne l'Stes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, ii renverse, ii roule, ii brise..Elevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse! fipouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui-, pontifes eliaques, qui etes transformes, regeneres, transfigures sur la montagne du Cârmei, dites avec filie: A nous Ie dam! A nous l'enfer! A nous Satan!" In rest, nici chiar la un neoplatonician creştinizant ca Marsilio Ficino *(Sopra Io AmOre,* XI, 19), expresii precum următoarele nu sunt lipsite de o nuanță luciferică: „Desigur, suntem aici scindați şi trunchiați: atunci însă reuniți de Iubire ne întoarcem întregi la ideea noastră: astfel încît se va vădi că mai întîi l-am iubit pe Dumnezeu în lucruri, spre a iubi mai apoi lucrurile în el: şi noi cinstim lucrurile în Dumnezeu . pentru a ne răscumpăra pe noi în primul rînd: *ți iubindu-lpe Dumnezeu, ne-am iubit* pe noi *înşine."* Şi încă (11, 6): „Deoarece în actul acesta [îndrăgostitul] poftește şi Şe străduieşte să se facă din om Dumnezeu." în sfîrşit, ca o convergență fortuită de idei la un autor modem mai mult decît profan (H. Barbusse, *L'Enfer):* „Dorința Plina de necunoscut, sîngele nocturn, dorința asemănătoare nopții îşi scot strigătul [de] victorie. îndrăgostiții, cînd se înlănțuiesc, luptă fiecare pentru sine şi spun: «Te

r>esc»; aşteaptă, plîng, suferă şi zic: «Suntem fericiți»; se desprind unul de altul, "Mi, şi spun: «Mereu!» S-ar părea că, în abisurile în care s-au cufundat, au furat [Ca] *Prometeu* focul din cer."

se cuvine să o repetăm, aceste referințe trebuie să fie epurate dej latura lor problematică „prometeică" şi, oricum, ele privesc exclusiv experiențe „ghidate de eros, într-un domeniu străin de orice formă j a dragostei obişnuite dintre bărbați şi femei. Mai e de adăugat, în-sfîrşit, că la Platon însuşi [n] însănătoşirea, întoarcerea la starea ante-4 rioară şi „fericirea supremă", înțelese ca „binele suprem" la cărei poate duce erosul, sunt asociate cu depăşirea impietății, cauza primă â separării

existenţiale a omului de divin, în general. O simplă orientare diferită, pe lîngă unele corespondenţe morfologice, îl d sebeşte pe Prometeu de Hercule şi experienţele menţionate de sata-j nism. Nu e însă cazul să zăbovim aici asupra acestor chestiunii

14, Erosul şi varietăţile beţiei

Rămîne acum să examinăm teoria despre dragoste pe care PlatonJ o pune în gura Diotimei. Mai întîi însă este bine să vedem cej spune Platon despre forma superioară a erosului ca stare, adică] privit pur şi simplu ca un conţinut al conştiinţei. Personificat,! Eros e numit încă din *Banchetul* un „daimon puternic"; „fiinţa între zeu şi muritor", el umple golul dintre o natură şi cealaltă'J în *Phaidros* se vorbeşte pe larg despre |iavia. Termenul acesta* nu e uşor de tradus, versiunea literală, „manie", ne-ar duce <*M* gîndul, azi, la ceva negativ şi nesănătos, la fel cum s-a întîlnj plat şî cu termenul *furore* adoptat de către umaniştii dini Renaştere (Giordano Bruno vorbeşte despre *eroici furori).* S-arj putea vorbi de o stare de cădere în extaz, de „entuziasm divin'J* de exaltare sau de beţie lucîdăjne întoarcem astfel exact la ceea ce spuneam în legătură cu materia primă a tuturor stărilor *ertM* tice. Platon pune aici în evidenţă un punct esenţial prin distincţia pe care o face între două forme de „manie", de „nebunie"); „una pricinuită de bolile omeneşti şi alta, de părăsirea rosturilor obişnuite, urmare a unui îndemn divin"[14]. Cea de-a doua, spune PJaton, „nu trebuie să ne sperie", de pe urma ei se pot trage mari foloase. Şi, într-o referire specială la Eros, Platon apreciază mania" (nebunia) pe care ne-o dăruiesc zeii făcînd să ia naştere iubirea atît în sufletul celui ce iubeşte, cît şi în acela al iubitului[15]. Lucrul cel mai important aici este că erosul ca „manie" se inserează într-un context mai vast care îi reliefează bine posibila dimensiune metafizică. în fapt, Platon distinge patru tipuri de nebunie pozitivă, nepatologică, nesubumană, raportîndu-le la patru divinităţi: nebunia iubirii, pusă în seama Afroditei şi a lui Eros, nebunia profetică raportată la Apollo, nebunia iniţiaţilor la Dio-nysos, nebunia poetică la Muze[16]. Marsilio Ficino[17] va spune că „sunt acele feluri de furie pe care Dumnezeu ni le inspiră înălţîn-du-l pe om deasupra omului: şi îl transformă în Dumnezeu'j. Lăsînd la o parte „nebunia poetică", ce a putut avea un caracter neprofan doar în alte vremuri, cînd arta nu era o ocupaţie subiectivă, cînd poetul era şi vizionar, iar poezia un *carmen,* rămîne ca fond comun al acestor forme o stare de beţie aptă să provoace o transcendere de sine şi varietăţile unei experienţe suprasensibile: în îndrăgostit, aşadar, şi la fel în iniţiatul dionisiac, în cel a cărui viziune depăşeşte timpul, ca şi în subiectul experienţei magice[18]. Este ciudat însă că nici Platon, nici comentatorii săi nu au menţionat o varietate ulterioară din acelaşi gen lucid şi anagogic (care conduce în sus) de beţie: beţia eroică; ce ar putea fi pusă sub semnul lui Marte, şi este ciudat întrucît Antichitatea a avut în vedere cazuri cînd şi experienţa eroică poate oferi posibilităţi iniţiatice[19]. în sfîrşit, s-ar putea aminti tipul de beţie proprie coribanţilor şi cureţilor, cu tehnicile corespunzătoare, nu fără legături *cu* dansul. Oricum, referinţele sunt precise. Trebuie, aşadar, să avem în vedere un trunchi, faţă de care erosul este o ramură, o specializare; materia lui primă rămîne o ebrietate însufleţitoare (aşa zicînd, prin grefarea, în viaţa umană, a unei vieţi superioare — în formularea mitologică: posedarea fecundatoare şi integrativă din partea unui daimon sau zeu) şi eliberatoare, care, dacă s-ar supune exclusiv metafizicii sale definite de mitul androginului, ar avea ca

" Referindu-se la Eros în general, Platon *(Banchetul,* 202e, 203a) spune: „De la imon purcede şi toată ştiinţa viitorului; de la el arta preoţilor cu privire la jertfe, la ri, la descîntece, la toată prorocia şi la vrăji." Cf. Evola, *Rivolta contro ii mondo modemo,* ed. cit., voi. I, J 10.

posibilitate supremă o *xE\£V* (cum o numeşte Platon): adică un echivalent al iniţierii misterice. De altminteri, e semnificativ că termenul „orgie", care a sfîrşit prin a fi asociat numai cu dezlănţuirea simţurilor şi cu sexualitatea, s-a putut uni la origine cir atributul „sacru" „orgiile sacre". într-adevăr, 6'pYta desemna starea de exaltare entuziastă care, în misterele antice, îndemna la realizarea iniţiatică/Dar cînd această beţie a erosului, înrudită cu celelalte ebrietăţi de ordin suprasensibil de care vorbeşte Platon, se specializează şi devine dorinţă intensă, iar apoi dorinţă exclusivi carnală; cînd, ca să spunem aşa, din condiţionantă ea devine! condiţionată din cauză că se leagă în întregime de determinismelej biologice şi de senzaţiile tulburi ale naturii inferioare, atunci ea se] degradează şi eşuează sincopat în forma constituită de „plăcere"J de voluptate venerică.

Aici trebuie să distingem iarăşi două trepte: plăcerea are un cai racter difuz încă extatic atunci cînd momentul „magnetic" al dragos-l tei, avînd ca urmare amalgamarea fluidică a celor două fiinţe, este destul de intens. De îndată ce intensitatea aceasta slăbeşte, resl pectiv cînd actul fizic cu una şi

aceeaşi persoană devine obişnuinţă, plăcerea tinde tot mai mult să se localizeze corporal în anumite zone sau organe, în esenţă în organele sexuale. Bărbatul, după cum se ştie, e mult mai predispus la această degradare ulterioară decît femeia. Avem, în sfîrşit, plăcerea disociată de orice experienţă profunda: „Voluptatea" este efectiv sincopa, sau colapsul stării de |accv(a, a beţiei pure, exaltate şi lucide, susţinute de un element suprasensibil. Ea constituie contrapartea la eşecul erosului, ca impuls către fiinţa absolută şi nemuritoare, în ciclul procreaţiei fizice; ei îi corespunde cea de-a doua teorie despre dragoste, expusă de către Diotima.

în contextul prezent nu va fi inutil să ne ocupăm încă o clipă de opoziţia platoniciană dintre două feluri de „manie", pentru a-i expune conţinutul. în general, cînd intervine starea despre care am vorbit, facultăţile individului obişnuit sunt suspendate, „mentalul" său (în terminologia indiană: *manas*) este exclus sau deplasat, sub controlul altei forţe. Aceasta poate fi forţă ontologic superioară sau inferioară în raport cu principiul personalităţii umane. De aici posibilitatea şi conceptul unei beţii extatice, care poate avea şi u" caracter hotărît regresiv. Pe această linie de frontieră extrem de subţire evoluează îndeosebi magia sexuală.

Cu titlu de exemplificare teoretică, ne putem referi aici la interpretarea eronată a unui autor modern deja citat de noi, Ludwig IClages. Klages a reluat parţial concepţiile platoniciene, a relevat natura elementară a faptului constituit, în cadrul erosului, de beţie sau juccvia, în opoziţie cu diferitele interpretări psihologice sau fiziologice, recunoscîndu-i dimensiunea nonfizicâ şi posibilităţile extatice. Punctul central al interpretării sale e însă acesta: „nu *spiritul* omului se eliberează fîn extaz], ci sufletul; şi acesta nu se eliberează de trup, ci chiar de *spirit* !"[20] Deşi la acest autor spiritul nu este de fapt ceea ce înţelegem noi prin spirit, ci e, în fond, un sinonim al „mentalului", rămîne însă stabilit că „sufletul", despre care vorbeşte, corespunde straturilor inferioare, cvasiinconştiente, învecinate cu biosul, ale fiinţei umane: părţii *yin* (sau feminină, obscură, nocturnă) şi nu *yang* (masculină, luminoasă, diurnă) a acesteia. Astfel, extazul avut în vedere de către Klages poate fi numit foarte bine un extaz *teluric* sau chiar demonic. Conţinutul lui emoţional era deja desemnat în tradiţia indiană cu termenul *rasăsvădana.*

Există, aşadar, o fenomenologie total diferenţiată a „maniei" şi a erosuîui, a cărei însemnătate, din punct de vedere practic, nu va putea fi niciodată îndeajuns subliniată. Trebuie totuşi să considerăm ca sigur că atît posibilitatea negativă menţionată adineauri, cît şi cea opusă, pozitivă, a unei manii „divine" sunt Ia fel de depărtate atît de orice manie de origine patologică, cît şi de impulsul brut şi orb al erosului animalizat. De asemenea distincţii importante nici etnologii, nici istoricii religiilor şi psihologii de azi nu se preocupă însă mai deloc.

15. *Biologizarea şi căderea erosului*

In *Banchetul* lui Platon, Diotima pare a polemiza în primul rînd cu Aristofan. Ea spune că toţi oamenii, prin iubire, tind către bine şi °ă „dragostea este năzuinţa de-a stăpîni de-a pururea binele", nu jumătatea care le lipseşte şi nici întregul[21]. Dar în realitate e vorba te acelaşi lucru exprimat în termeni diferiţi, „binele", în concepţia grecească, avînd nu o semnificaţie morală, ci una ontologică, şi încă în asemenea măsură, încît se identifică cu calitatea a ceea ce „este" în cel mai înalt sens, cu ceea ce este perfect şi complet. Nici cu mitul androginului, sub veşmînt fabulos, nu se face aluzie la altceva. Diotima spune apoi că „zelul şi încordarea" celui ce tinde spre acest scop ia chipul specific al dragostei în legătură cu forţa creatoare, înnăscută în toţi oamenii „după corp şi după spirit" ce urmăreşte „procreaţia întru frumos". „însăşi întovărăşirea bărbatului cu femeia nu-i decît procreaţie." Şi afirmă: „Deşi se petrece-ntr-o fiinţă muritoare [această întovărăşire] conţine nemurirea/[2]

Semnificaţia mai sus indicată a metafizicii sexului se vedel confirmată aici sub unul din aspectele ei: aspiraţie către posesia 1 veşnică a binelui, dragostea este şi aspiraţie către nemurire[2]; dar, j sub alt aspect, în doctrina Diotimei se trece la o *fizică* a sexului | care aprQape anticipă în mod curios vederile lui Schopenhauer şi ale 1 darwiniştilor. Natura muritoare, fiind torturată şi subjugată de 1 impulsul iubirii, caută să ajungă la nemurire sub forma continuării 1 speciei, procreîndT„Şi singurul mijloc ce-i stă la-ndemînă pentru aceasta [adică să aevie nemuritoare] este procreaţia. Datorită neîn-cetatelor naşteri se-nlocuieşte fiinţa veche prin alta nouă, pe care prima o lasă în urma ei." Şi se vorbeşte despre un om aproape supraindjvidual care, prin lanţul neîntrerupt al generaţiilor, continuă să trăiască, mulţumită erosului procreator j,De fapt, deşi despre fiecare vieţuitor se zice că trăieşte şi că-i pururea acelaşi, din copilărie pînă îmbătrîneşte, el nu rămîne identic sieşi nici un moment, deşi îşi păstrează numele. Se-nnoieşte necontenit, cu toate că-şi pierde mereu cîte ceva: din păr, din carne, din oase, din sînge, şi în urmă, corpul întreg... Astfel se păstrează toată fiinţa muritoare: nu fiind

mereu şi în totul identică sieşi, cum este existenţa divină, ci determinînd fiinţa ce dispare ca îmbătrînită să lase în urmă-i alta nouă, cum a fost ea însăşi."[24] Este tocmai nemurirea ca perenitate a speciei. Şi Diotima vorbeşte exact ca un dar-winist, explicînd în aceşti termeni sensul cel mai profund nu numai„ al impulsului natural de a face astfel încît propria stirpe să nu se stingă, ci şi al impulsului care, nemijlocit, fără a fi dictat de vreun raţionament, le împinge pe animale, nu numai către împreunare, dar şi la sacrificii de tot felul pentru a-şi hrăni, a-şi îngriji şi apăra odraslele[25].

Nu e o întîmplare că această teorie este pusă în gura unei femei, în primul rînd, şi, în al doilea rînd, în gura Diotimei din Mantineea, iniţiată în Misterele ce pot fi numite, cu drept cuvînt „Misterele Mamei" şi care trimit la substratul preelenic, preindoeuropean, al unei civilizaţii teluric şi ginecocratic orientate. Rezervîndu-ne dreptul de a reveni asupra acestui punct, vom spune aici numai că pentru o atare civilizaţie, ce pune misterul matern al procreaţiei fizice în vîrful concepţiei sale religioase, persoana individuală nu are o existenţă proprie, este caducă şi efemeră, veşnic fiind numai pîntecele cosmic matern, unde ea se dizolvă necontenit, dar de unde va şi renaşte veşnic: la fel cum, la un copac, frunze noi dau în locul celor căzute. Este contrarul conceptului de nemurire veritabilă şi olimpiană, care presupune însă ruperea legăturii naturaliste şi teluric-materne, evadarea din cercul etern al procreaţiei, ridicarea spre regiunea imutabilităţii şi a fiinţei pure[26]. Dincolo de aspectele de o deconcertantă modernitate darwinizantă, în eroto-logia expusă de către Diotima răzbate deci spiritul arhaicei religii pelasgice şi telurice a Mamei. Care sunt misterele „iniţierii depline" la care face ea aluzie[27], vom vedea mai departe. Aici e esenţial să remarcăm că, prin teoria androginului şi prin aceea a supravieţuirii întru specie, avem două concepţii efectiv antitetice, una în spirit metafizic, uranic, viril şi, eventual, prometeic, cealaltă în spirit teluric-matern şi „fizic".

Dar, abstracţie făcînd de această antiteză, încă şi mai important e să examinăm punctul trecerii ideale de la o viziune la alta şi sensul acestei treceri. Este evident că „nemurirea telurică" sau „temporală" e o pură iluzie. La acest nivel, fiinţa absolută îi scapă indefinit individului: procreînd, acesta va da viaţă mereu altei

[26] E semnificativ că, vorbind despre „eternitatea temporală" (cea din specie), Schopenhauer *(op. cit.,* cap. 41, pp. 25 şi urm.) foloseşte exact imaginea frunzelor [Us]cate, preluată de la Homer — *qualis foliarum generatio, talis et homînum* —, pe [car]e J. J. Bachofen *(Das Muttenecht, Ges. Werke* II, ed. Meuli, Basel, 1948, s 4, cf. 5' s 15) a pus-o în mod just la baza concepţiei fizico-materne şi telurice a vechilor [Clv]ilizaţii mediteraneene.

fiinţe afectate şi ea de aceeaşi străduinţă neputincioasă, într-o reiterare fără sfîrşitJSau, mai bine zis, cu un sfîrşit posibil, în sens negativ, deoarece o stirpe se poate stinge, un cataclism poate pune capăt nu numai sîngelui căruia îi aparţine un individ, ci şi unei întregi rase, astfel încît mirajul acelei nemuriri e cum nu se poate mai mincinos. Şi judecînd astfel, îl putem aduce foarte bine în joc cu acest prilej pe miticul demon schopenhauerian al speciei şi putem spune că îndrăgostiţii sîrif înşelaţi de el, că plăcerea e momeala procreaţiei şi tot momeală sunt şi farmecul şi frumuseţea? femeii; că în timp ce îndrăgostiţii, în beţia acuplării lor, îşi închipuie că trăiesc o viaţă superioară şi surprind unitatea, se află de fapt în slujba procreaţiei. Kierkegaard, relevînd anume faptul că în unirea lor amanţii alcătuiesc un singur Eu, şi totuşi sunt înşelaţi, deoarece în aceeaşi clipă specia triumfă asupra indivizilor — contradicţie, spune el, mai ridicolă decît tot ce găsea ridicol în dragoste Aristofan —, observă cu drept cuvînt că nu ar fi exclusă, chiar şi în acest cadru, o perspectivă superioară, dacă am putea admite că, deşi îndrăgostiţii nu ajung prin ei înşişi la o existenţi nescindată şi nemuritoare, totuşi, acceptînd să joace .rolul de unelte ale procreaţiei şi aproape sacrificîndu-se pe ei, ei şi-ar vedea scopul realizat măcar prin fiinţa procreată. Dar nu este aşa: copilul nu e procreat ca o fiinţă nemuritoare, capabilă să curme seria şi să se înalţe, ci ca o fiinţă identică cu ei[29]. Este eterna, inutila umplere a butoaielor Danaidelor; este eterna împletire a funiei lui Oknos roasă în acelaşi ritm de măgăriţa din infern[30].

[28] Cf. C. Mauclair, *op. cit.,* p. 63: „Ce este oare o procreaţie, dacă nu proiec-l tarea într-o nouă fiinţă a aceleiaşi dorinţe de infinit pe care o va încerca la rîndul. ei ca adult?" Şi nu o va încerca decît, în cel mai bun caz, foarte neclar, aşa cum spune Platon *(Phaidros,* 255 d): „Deci iaîă-l iubind, dar fără să ştie ce anume. Nu-l ştie nici ce s-a întîmplat cu el şi nici nu găseşte vorbe ca să poată spune... Şi nu-şi | dă,seama că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuşi."

[29] S. Kierkegaard, *In vino veritas,* trad. it., Lanciano. 1910, pp. 52, 53, 55J

[30] Dacă E. Carpenter *(Love 's Coming-of-Age,* Manchester, 1896, p. 18) are drH tate să afirme că

scopul primar al iubirii e să tindă spre unitate, este doar parțiali corect cînd spune că creația pe plan fizic, adică procreația, este efectul stării de *i* unire intimă în acuplare, stare ce suscită puterea creatoare. Fie posibilitatea ca o femeie violată să dea naştere unui copil fără nici o participare proprie la plăceai fie, la limită, aceea a fecundării artificiale demonstrează dimpotrivă că faptul gene-i rativ poate face total abstracție de starea de unire extatică dintr-o acuplare. Ideea relevată de Carpenter rămîne adevărată doar în cazul unor aplicații speciale în domeniul magiei sexuale (cf .în acest sens mai jos, s 60).

Dar această angajare disperată şi zadarnică în „ciclul procreației" ascunde şi ea o metafizică proprie: năzuința către ființa absolută, degradîndu-se şi deviind, se transformă în acea năzuință ce se ascunde îndărătul împerecherii animalice şi a înmulțirii, sub semnul căutării unui surogat pentru nevoia de autoconfirmare metafizică. Şi fenomenologia erosului urmează această coborîre, această degradare: erosuî, din beție, devine tot mai mult dorință extravertită, sete, ardoare carnală, se animalizează, ajunge să fie pur instinct sexual. Acesta cunoaşte atunci o sincopă în spasm şi în prăbuşirea consecutivă a voluptății fizice, care, mai ales la mascul, e tot mai condiționată de un proces fiziologic dirijat în esență către fecundare. Unda creşte, ajunge la apogeu, se atinge momentul fulgurant al acuplării, al distrugerii diadei, parcă tîrîți însă de experiență, parcă înecați şi dizolvați în ceea ce se numeşte tocmai „plăcere". *Liquida voluptas,* fenomen disolutiv, este expresia latinească oportun amintită de Mfchelstaedter[31]. Este, aşadar, ca şi cum forța ar scăpa din mîna celui care a pus-o în' mişcare: ea trece în domeniul biosului, se transformă în „instinct", proces cva-siimpersoivil şi automat. Inexistent ca fapt al conştiinței erotice, instinctul genezic devine real în termenii unui „Sine" (ca să folosim acest termen al psihanalizei), ai unei gravitații tenebroase, ai unei constrîngeri vitale care se sustrage conştiinței şi în cele din urmă o erodează şi o duce cu sine. Şi astajiu pentru că există „voința speciei", ci pentru că voința individului de a-şi depăşi propria finitudine nu poate fi niciodată pe de-a-ntregul extirpată, redusă la tăcere sau reprimată; ea supraviețuieşte în mod disperat sub forma aceasta mărginită' şi demonică, în temeiul căreia furnizează aşa-numita 5i>vajJ.i<;, impulsul primordial către ciclul etern al procreației: aici, în însuşi raportul dintre temporalitate şi eternitate, în succedarea şi reiterarea indivizilor în conformitate cu „irnortalitatea Mamei", se mai poate întrezări un ultim reflex înşelător al nemuririi. Dar pe acest plan însăşi granița dintre lumea umană şi lumea animală se estompează tot mai mult.

Aşa cum am spus la început, procesul explicativ obişnuit trebuie să fie răsturnat: inferiorul se deduce din" superior, superiorul explică inferiorul. Instinctul fizic provine dintr-un instinct meta-fizsc. Năzuința primordială este aceea către *ființă;* este, într-adevăr, o năzuință metafizică, iar atît impulsul biologic al autoconservării, j cît şi cel al reproducerii sunt „precipitate" ale ei, materializări care-şi creează, la nivelul lor, propriile lor determinisme fizice. De îndată ce este epuizată fenomenologia umană, care, plecînd de la beția hiperfizică, de la o exaltare transfigurantă şi anagogică, îşi găseşte limita inferioară în orgasmul propriu-zis carnal ca funcție genezică, se trece la formele sexualității caracteristice animalelor Şi aşa cum în diversele specii animale trebuie să vedem spe-j cializări degenerative ale posibilităților latente în ființa umană, specializări încheiate pe drumurile fără ieşire ale unor tipuri cq reprezintă o dezvoltare întreruptă, grotescă, obsesivă a acelor po* sibilități — în acelaşi fel trebuie să examinăm toate core; pondențele posibile dintre viața sexului şi a dragostei la om, pe o parte, şi în regnul animal pe de alta: disocieri, absolutizări înt[1] necate şi extreme ale unora sau altora dintre aspectele erosulu uman, iată ce anume găsim în regnul animal.

Vedem astfel cum magnetismul sexului împinge şi călăuzeşte! specii — adesea în mod telepatic — în migrații nupțiale întinse pe distanțe nemaiauzite şi implicînd privațiuni şi situații care ucid pe j drum bună parte dintre migranți, numai pentru a ajunge la loculJ unde se poate face fecundarea germenilor sau depunerea ouălor. j Vedem numeroasele tragedii ale selecției sexuale printre animalele! de pradă, impulsul <jrb şi adeseori distructiv al luptei sexuale care, S dincolo de aparențe, nu se duce pentru posedarea femelei, ci pentrui posedarea *ființei,* căutată cu atît mai multă sălbăticie cu cît majj îndepărtat e planul unde ar putea fi găsită*. Vedem cum cruzimea! metafizică a femeii absolute se amplifică în cruzimea lăcustdB călugărițe *(Mantis religiosa),* care-şi ucide masculul cu prilejul, acuplării imediat după ce-l foloseşte; vedem fenomene analoage în viața himenopterelor şi a altor specii: nunți ucigaşe, masonii *m* căror viață ia sfîrşit după actul procreativ sau care sunt ucişi şi devorați chiar în cursul actului sexual, femele care mor după ce îşi depun ouăle fecundate. Vedem la batracieni acuplarea absolută, neîntreruptă nici de răni sau mutilări mortale, iar în erotica melcilor, limita extremă a nevoii de contact complet prelungit şi *m* sadismului penetrației multiforme. Vedem

cum fecunditatea „pr]M letară" umană devine pandemie şi înmulţire indefinită la speciile inferioare, pînă cînd ajungem la nivelul unde, cu hermafroditismuK moluştelor şi al tunicierilor şi cu partenogeneza organismelor

monocelulare, cea a protozoarelor şi a unora dintre ultimele meta-zoare, .întîlnim, invertit, pierdut în biosul orb şi nediferenţiat, acelaşi principiu care stă la începutul întregii serii descendente. Acestea sunt formele pe care un Remy de Gourmont le-a descris în cartea sa *Physique de l'amour*[32]. Toată această lume de corespondenţe ne apare însă acum sub o lumină diferită: nu ni se mai revelează antecedentele crosului uman, stadiile lui evolutive inferioare, ci formele liminale ale involuţiei şi dezintegrării sale sub formă de impulsuri automatizate, demonizate, lansate în ilimitare şi absurditate. Dar cum să nu recunoaştem că în unele caracteristici ale acestui eros animal — chiar acolo unde am vrea să vorbim despre omnipotenţa „voinţei speciei" — rădăcina lui metafizică devine mai vizibilă decît în numeroase forme degenerate şi „spirituale" ale dragostei umane? Căci putem citi acolo, printr-un reflex inversat, ceea ce, djncolo de viaţa efemeră a individului, este purtat de voinţa fiinţei absolute.

Aceste semnificaţii ne oferă şi punctele de plecare corecte ca să putem înţelege elementul cel mai profund care acţionează în spatele existenţei omeneşti-de fiecare zi. Pe planul vieţii de relaţie, bărbatul are nevoie de dragoste şi de femeie pentru a scăpa de angoasa existenţială şi a-şi făuri un sens pentru existenţa sa; inconştient, el caută un surogat oarecare, acceptînd şi hrănind toate iluziile. S-a vorbit pe drept cuvînt de „atmosfera subtilă emanată de sexul femeiesc de care nu ne dăm seama atîta timp cît suntem cufundaţi în ea; cînd'însă ne lipseşte, simţim în propria noastră existenţă un gol tot mai mare şi suntem chinuiţi de o aspiraţie vagă către ceva atît de puţin definit, încît nu ni-l putem explica" (J.London). Sentimentul acesta alcătuieşte substratul sociologiei sexului, al sexului ca factor al vieţii în comun: de la căsătorie la dorinţa de a avea o familie, copii şi descendenţă, dorinţă cu atît mai vie, cu cît decazi mai mult de la nivelul magic al sexului şi

[32] R. de Gourmont, *La physique de l'amour.* Paris, ed. a 1l-a, 1912, p. 120: "Invenţiile sexuale ale omenirii sunt aproape toate anterioare sau exterioare omului. Nu exista nici una al cărei model, chiar perfecţionat, să naî fie oferit de animale, de [c]ele mai umile dintre ele." P. 141: „Nu există desfrîu [omenesc] care să nu-şi [re]gasească tipul în natură în termeni de normalitate", care adică să nu figureze acolo ca mod de a fi spontan şi neschimbat al anumitor specii animale. Fireşte, [de] Gourmont foloseşte invers toate corespondenţele întîlnite, şi anume pentru a re-[a(]toce erosul uman în ansamblul celui animal.

intuieşti confuz deziluzia năzuinţei celei mai adînci a fiinţei, dindărătul mirajului fulgerător survenit în clipele primelor contacte şi în culminaţiile pasiunii. Domeniul acesta, în care omul domesticit închide îndeobşte sexul mai cu seamă în zilele noastre, poate fi numit prea bine domeniul subproduselor de gradul al doilea ale metafizicii sexului şi, în accepţia dată de Michelstaedter unor asemenea expresii, o lume a „retoricii" care se substituie lumii „persuasiunii" şi adevărului[33]. Şi mai marginal, şi de asemenea ca o, direcţie în sine, se află căutarea abstractă şi vicioasă a plăcerii v nerice ca narcotic şi calmant de ultimă instanţă contra lipsei de sens a existenţei finite. Consideraţii asupra cărora va trebui să revenim.

16. Afrodita Urania. Erosul şi frumuseţea

Am arătat că, la Platon, Diotima, după ce vorbeşte despre nemurirea temporală în cadrul speciei, face aluzie la „iniţierea deplină în misterele dragostei". Urmînd să se ocupe de acestea, Diotima reia oarecum o teorie care, în *Banchetul,* îi fusese atribuită lui Pausa-nias, şi anume că există două feluri de dragoste, în măsura în care există două Afrodite, Afrodita Urania şi Afrodita Pandemia[34]: unul e dragostea vulgară, celălalt fiind dragostea de natură divină. *J*

Pătrundem astfel într-o zonă mai degrabă problematică. Mai înu| se pare că nu avem de a face cu mistere mai înalte, ci cu un excurs în umanismul pur al culturii, atunci cînd Diotima le opune celor ce procreează carnal pe aceia ce dau viaţă unor fii nemuritori prin creaţiile lor de artişti, legiuitori, moralişti şi alţii asemenea lor. „Lol li s-au şi înălţat — spune Diotima — nenumărate monumente cuj caracter sacru, pentru faptul de-a fi lăsat astfel de urmaşi; dar nu| cunosc pîn-acum vreun monument ridicat pentru pruncii omeneşti."[35] O nemurire de genul acesta, care se reduce la simpla supravieţuire întru faimă şi în amintirea oamenilor este, fireşte, încă şi mai efemeră decît aceea proprie supravieţuirii întru găsim într-un domeniu absolut profan,

anrfopi» în [33] în acest context, se pot cita cuvintele *Coranului* (LXIV, 14): „O, voi cei *o* credeți, în femeile şi fiii voştri cu adevărat se află un duşman pentru voi: feriţijj de ei."

: unde s-a ajuns ca membrii foarte muritori ce alcătuiesc *l'Aca-dStnie Frangaise* să fie denumiți în mod ironic „Jes Immortels". Dar şi o învățătură a misterelor greceşti susținea că oameni îndreptățiți să aspire la această nemurire, ca de pildă un Epaminonda sau un Age-silaos, n-ar fi trebuit să se aştepte pe lumea cealaltă la destinul privilegiat de care s-ar fi putut bucura pînă şi răufăcătorii, cu condiția să fi fost inițiați[36]. Pentru că Diotima crede însă că acele opere omeneşti dătătoare de nemurire au fost inspirate de dragostea pentru frumusețe, ea se ocupă mai departe de dragostea prilejuită de frumusețe, expuriînd un soi de estetică mistico-extatică.

Pentru problema schițată aşa cum am făcut-o noi, o asemenea teorie oferă prea puține elementeutilizabile. Ea pleacă de la un dualism care în fond desexualizează ansamblul. In fapt, e vorba acum de un eros care nu mai e acela suscitat de către o femeie, de raportul magnetic cu o femeie, ci de acela trezit de către o frumusețe care, treptat, nu mai e nici măcar cea a trupurilor şi nici frumusețea unei ființe sau a unui obiect particular, ci este frumusețea în abstract sau în absolut, frumusețeaxa idee[37]. Pînă şi mitul cu rol de cheie se schimbă: erosul ce stă sub semnul Afroditei Urania se identifică cu acela care, în *Phaidros,* se bazează pe anamneză, pe „amintirea" nu a stării de androginie, ci a stSrii prenatale, cînd sufletul contemplă lumea divină şi astfel se împlinea ceea ce pe drept cuvînt se poate numi cea mai fericită dintre inițieri, celebrată ca ființe desăvîrşite[38]. Dragostea legată propriu-zis de sex este prezentată în schimb ca efect al precumpănirii calului negru față de cel alb înhămați la carul simbolic al sufletului şi pe care-l trag în înalturi[39] şi aproape ca o cădere datorată unei lipse din amintirea transcendentală: „Acela care nu e de curînd inițiat, sau care s-a ticăloşit, nu este în stare să se ridice sprinten de aici acolo, în preajma frumuseții înseşi, atunci cînd se întîmplă să contemple ceea ce poartă, în lumea de aici, numele ei. încît văzînd-o, el nu îi dă cinstirea cuvenită, ci, mînat doar de plăcere, asemeni dobitoacelor ce merg în patru-labe, el se pune pe zămislit cu trupul."[40] De aici, următoarea definiție, destul de problematică, a dragostei curente: „Dorința oarbă biruie judecata care ne împinge pe calea cea dreaptă, ne mînă către plăcerea pe care o simți în preajma frumuseții şi, întărită apoi cu mult mai tare de dorințele cu care se înrudeşte în căutarea trupeştei frumuseți, ea iese învingătoare prin drumul ce-a deschis, după ce şi-a luat numele chiar de la tăria eiJ chemîndu-se «iubire»."[41] Marsilio Ficino[42], după ce defineşte dra-! gostea adevărată ca „dorință de frumusețe", merge atît de departe, încît spune că „turbarea venerică", „pofta de împreunare trupească şi Dragostea nu numai nu sunt aceleaşi mişcări, ci chiar se arată a fi contrare"[43].

în tot acest complex, poate fi utilizată doar ideea unui eros în care, prin transpunere şi exaltare, e împiedicată degradarea ani-j malică şi genezică, cu condiția ca el să continue a fi în legătură cu femeia şi cu polaritatea sexuală: vom reveni asupra acestei probleme cînd vom trata, de exemplu, latura internă a aşa-numitei „iubiri curteneşti" medievale. în schimb, cu teoria dragostei ca dorință după frumusețea pură, abstractă putem rămîne în domeniul] unei metafizici, dar ieşim cu certitudine din cel al unei metafizicii a sexului. Avem, pe de altă parte, motive să ne îndoim că acea teorie are legătură, aşa cum pretinde Diotima, cu vreo doctrina întemeiată pe mistere. Dacă tema androginului revine deseori] după cum vom vedea, în misteriosofia şi ezoterismul celor mal diverse tradiții, nu putem spune acelaşi lucru despre tema ,;iubiri| platonice"[44]. Chiar în dezvoltările mai tîrzii, aceasta din urmă si

[43] *Ibid.,* I, 3. O idee curioasă, la Ficino *(ibid.,* VI, 14), care-l urmează aici {fl Platon (cf. *Banchetul,* 181 c) este considerarea dragostei homosexuale pentru efebi ca mai, apropiată de frumusețea pură şi de Afrodita Urania decît erosul trezit de ft femeie, deoarece în cel de-al doilea caz bărbatul ar fi impulsionat de voluptatea actului veneric, ca şi cum în mod obişnuit dragostea homosexuală nu ar avea la rîndul ei dezvoltări carnale: şi discursul lui Alcibiade din *Banchetul* (214 şi urrj arată chiar foarte limpede cît de puțin „platonică" putea fi iubirea grecească pea ' adolescenți. Vom reveni asupra acestui aspect în anexa la prezentul capitol. Pai (-fim., III, V, 1; III, V, 7) apreciază în ce-l priveşte drept ruşinoase şi anorn iubirile homosexuale, dtept boli ale unor degenerați „care nu derivă din e ființei şi nici consecințe ale dezvoltării acesteia nu sunt".

[44] După cîte ştim, singurul caz constă în acel *nazar ilă-l-mord* al unor mi inițiatice arabe, care reia tema dragostei platonice din *Phaidros* întemeiată pel museţea întrupată de către efebi, legitimîndu-se cu următoarele cuvinte ale Pj tului: „L-am Văzut pe Stăpînul meu sub forma unui adolescent imberb."

prezintă aproape exclusiv ca,o simplă teorie filozofică: nu se cunoaşte nimic despre şcoli mistice

sau misterice, în care dragostea platonică să fi condus la o tehnică a extazului pusă efectiv în aplicare, în timp ce mistica plotiniană a frumuseții are de la bun început alt caracter'(la Plotin, frumosul e pus în legătură mult mai adesea cu „ideea" care „unește și guvernează natura vrăjmașă, amorfă"; de aici și o relație, total exclusă din domeniul tensiunilor erotice și al sexului, cu frumusețea proprie unei forme și unui domeniu interior, vădită „în măreția cugetului, în dreptate, în înțelepciunea pură, în energia virilă a chipului sever, în demnitatea și în pudoarea care se arată într-o atitudine cutezătoare, fermă, imperturbabilă și, pe o treaptă și mai înaltă, înt. -o inteligență demnă de un zeu și revărsîndu-și strălucirea asupra a tot ce e în exterior"[45]). în sfîrșit, nu am putea spune pînă la ce punct ' depinde de o constituție diferită a omului modern faptul de a considera corectă ideea lui Kant, Schopenhauer și a unor estetici recente, potrivit căreia principala caracteristică a sentimentului estetic, adică a emoției trezite de către „frumos", este „apoli-nismul" ei, lipsa ei totală de legături cu facultatea de a dori și cu erosul. Dacă vrem, dimpotrivă, să luăm în considerare sexul, o observație absolut banală arată că o femeie privită exclusiv din unghiul frumuseții pure nu este femeia cea mai aptă să trezească, magnetismul sexual și dorința; ea este asemenea unui nud de marmură, cu forme perfecte, statuie care, contemplată, poate trezi, desigur, o emoție estetică, fără a spune însă nimic în termenii erosului. îi lipsește calitatea *yin,* demonicul, abisalul, fascinația[46]. Deseori, femeile care au cel mai mare succes nu pot fi definite ca într-adevăr frumoase.

Ca atare, teoria platoniciană a frumuseții constituie un caz excepțional, care nu e deloc ușor inteligibil sub raport existențial. In ansamblu, iubirea platonică ar putea fi pusă în legătură cu o stare de beție specială, pe jumătate magică și pe jumătate intelectuală (beție a formelor pure): deosebită ca atare de „calea umedă"

[45] Plotin, *Eiîneade,* I, VI, 3; VI, 5.

Stendhal *(De l'amour,* XX), după ce spune: „Dragostea-pasiune este mai [ar]f fȘSft aceea pentru frumusețe", relevă: „Poate că bărbații care nu sunt sus- P'biiH încerce dragostea-pasiune sunt cei care simt în modul cel mai viu efectul museții; [ce]i puțin, aceasta este impresia cea mai puternică pe care o pot primi [am] Partea femeilor."

(via umida) din dragostea misticilor și inseparabilă de spiritul unei civilizații care, la fel ca și cea grecească, vedea consacrarea divi« nului în tot ce reprezintă limită și formă desăvîrșită[47]. Aplicate; însă în domeniul relațiilor dintre cele două sexe, concepții de genii acesta conduc la un dualism paralizant. îl vedem astfel, de pild pe un Giordano Bruno care, ocupîndu-se de „eroicele avînturi *(eroici furori*) cu referire la teoria platoniciană, începe cu un ata violent împotriva acelora care se supun dragostei și dorinței d femeie, oferind o imagine necruțătoare a acesteia din urmă: „Ace extremă nedreptate și greșeală a naturii, care, cu o aparență, umbră, o fantasmă, un vis, o vrajă circeică pusă în slujba de& cendenței, ne amăgesc sub chipul frumuseții, care deopotrivă vini și trece, naște și moare, înflorește și se ofilește; și este atît de puți: frumoasă pe dinafară, pe cît în ființa ei cea mai lăuntrică și si tornic adevărată încap o corabie, o-dugheană, o vamă, o piai întreagă cu toate murdăriile, otrăvurile și veninurile cîte Ie-a putu zămisli natura noastră mașteră; care, după ce-și primește sămînța ce-i e servită, plătește adesea cu o duhoare, cu *v* căință, cu oi tristețe, cu o sfîrșeală... și cu alte și alte rele, vădite pentru toata lumea."[48] Drept care, Giordano Bruno[x]ar vrea ca femeile să fia onorate și iubite „numai în măsura în care le suntem datori p puținul, timpul și prilejul acela, cînd nu au alte virtuți decît ceB naturale, adică frumusețea, strălucirea, serviabilitatea, fără de cafl ar merita să fie socotite ca mai zadarnic născute pe lume decjflj ciupercă nesănătoasă ce ocupă pămîntul în dauna unor plante njfl folositoare."[49] Reiese de aici cu limpezime că concepția dubluM eros duce la o sălbăticire și la o degradare a dragostei sexuale la o necunoaștere a tuturor posibilităților sale mai profunde. același Giordano Bruno, în epilogul operei citate, Giulia, simboM femeii reale, le spune celor îndrăgostiți de ea și cărora li se refuza că „prin cruzimea mea, pe-atît de îndărătnică, pe cît de simplăj|

[47] într-o civilizație diferită, chiar dacă vrem să considerăm nu drept reaî profunde, capabile să ne mîntuie de o existențialitate scindată și angoasată, ci < simple presentimente ale transcendenței, rămîne un fapt că nu atît frumusețe femei sau a unui efeb ori a unei opere sau instituții umane suscită asemene sentimente, cît mai curînd contemplarea a ceea ce reflectă în natură, într-un i altul, acea transcendență sub forma unei simplicități, a unei nemărginiri și imensități depărtate de omenesc.

nevinovată" le-a acordat favoruri incomparabil mai mari „decît ar fi putut altminteri obține prin

oricare bunăvoinţă a mea"; pentru că, abătîndu-i de la dragostea omenească, le îndrumase erosul către frumuseţea divină[50]. Aici, sciziunea a devenit completă, direcţia e diferită de cea care poate avea o relaţie oarecare cu sexul, fie şi în transfigurări „exaltate"[51].

Plotin a ştiut să menţină tot acest mănunchi de idei al „platonismului" în limitele sale judicioase, avîndu-l în vedere, pe lîngă cel ce „iubeşte numai frumuseţea, pur şi simplu", şi „pe cel pe care dragostea îl împinge pînă la unire şi care nutreşte, în plus, dorinţa de nemurire în cele muritoare şi caută frumosul într-o zămislire şi într-o formă de frumuseţe ce se continuă". „Astfel, cei ce iubesc frumuseţea în trupuri, deşi dragostea lor are o natură amestecată, iubesc totuşi frumuseţea şi, iubindu-le pe femei pentru a perpetua viaţa, iubesc ceea ce este veşnic."[52]

17. Impulsul sexual. Mitul despre Poros şi Penia

Tot în *Banchetul* este amintit încă un mit, care închide în sine, sub o formă criptică, o semnificaţie profundă. E vorba de o versiune deosebită a originii zeului Eros. Cînd s'-a născut Afrodita, zeii au făcut un festin în grădina lui Zeus. La el a luat parte şi Poros, care, la un moment dat, a fost copleşit de beţie şi de oboseală. Penia, care venise să cerşească şi rămăsese în pragul grădinii, profită de starea lui şi făcu astfel încît Poros să se unească cu ea, deoarece îşi pusese în gînd să aibă un copil cu el. Copilul a fost însuşi Eros[53]. S-au propus diverse interpretări privitoare la Poros şi Penia. Sem-

[50] *Ibid.,* II, 5.

[50] O consecinţă particulară a teoriei despre iubire ca „dorinţă de frumuseţe" este că, de vreme ce frumuseţea somatică e savurată doar cu ochii, orice alt simţ w afara văzului ar trebui să fie exclus din eros şi relegat în domeniul dragostei animalice. Pornind de aici, M. Ficino *(op. cit.,* II, 8) scrie: „Pofta de-a atinge nu face parte din Dragoste şi nu constituie nici un afect al îndrăgostitului, ci e un soi de lascivitate şi tulburare a omului înrobit." Dacă am recunoscut rolul esenţial pe care-l [are] privirea în magia sexului, la fel de cert e alimentul fluidic pe care atît simţul «ctil cîl şi cel olfactiv îl furnizează pentru dezvoltarea şt intensificarea stadiului-'"Nil al erosului.

nificaţia cea mai profundă, validată de contextul întregului pasaj, este că Poros exprimă plinătatea, adică, metafizic vorbind, fiinţa, iar Penia, lipsa, privaţiunea (de fiinţă), acea crrrfpeciţ cu rol atît de important în filozofia grecească, unde e asociată în esenţă cui conceptul de „materie"! de *iîXx* (cf. mai jos, s 31). într-o atmo-3 sferă identică cu aceea de la naşterea Afroditei, adică sub semnul acestei zeiţe, fiinţa, într-un moment de ebrietate oarbă, se împreu- neză cu nefiinţa;" şi această unire iraţională (Poros, beat, *îşi,* trădează aici propria natură, care, după cum se spune, este cea ai unui fiu al zeiţei Metis, înţelepciunea, cumînţenia) caracterizează] şi produsul ei, dragostea şi dorinţa personificate de către Eros

Din punctul acesta de vedere, Eros prezintă şi sub alt raporf caracterul intermediar, ambivalent, despre care am vorbit; estej deopotrivă, bogat şi sărac ca urmare a dublei eredităţi, patern şi maternă; deşi este un „vrăjitor de ternut" şi un „vînător aducă-j tor de nelinişte", poartă în sine lipsa, nefiinţa proprie Peniei, ş nu ajunge niciodată la posesiune (rodul ei „îi scăpa mereu, p> nesimţite"). Muritor pe de o parte, este şi nemuritor ca urmări a eredităţii sale paterne; ceea ce înseamnă că moare, se stinge pentru a reînvia din nou, fără sfîrşit. Cu alte cuvinte, e o sete, pentru care orice satisfacere este momentană şi iluzorie. Aceas e natura Iubirii, a lui Eros, în calitatea lui de „slujitor credincidj al Afroditei"[54].

Explicat în aceşti termeni şi eliminînd unele referiri intelectul lizante aflate în expunerea lui Platon, mitul unei asemenea originii a lui Eros este profund. El luminează semnificaţia metafizică *â* dorinţei extroverte a sexului ca substrat al „ciclului procreaţieM relevîndu-i contradicţia fundamentală şi incurabilă.

Mitul acesta poate fi asociat cu o serie de alte mituri care, sufl diverse forme, fac aluzie la sensul „căderii". împreunarea în star* da- beţie a fiinţei (Poros) cu „lipsa de mijloace" (Penia) echival iează, în fond, cu dragostea mortală a lui Narcis pentru proprijB imagine reflectată de'ape. Cu deosebire în tradiţiile orientale, la ba» existenţei finite şi dominate de iluzie, Măyă, e aşezat faptul mi9 terios şi irațional consfînd într-o sincopă sau întunecare transceM dentală (respectiv beţia sau leşinul lui Poros) şi într-o dorinţă sfl un impuls care au împins-o pe fiinţă să se identifice cu „celălaff (celălalt-în-raport-cu-fiinţa). Din cauza aceasta, fiinţa e supfl

legii dualităţii şi a devenirii şi chiar dă naştere acestei legi, iar dorinţa, setea, ajunge să fie rădăcina existenţei sale în timp[55].

Aici putem aduce în discuţie exegeza lui Plotin cu privire la dubla naştere a lui Eros. Prima dintre

aceste naşteri e pusă în legătură cu Afrodita Urania, înfăţişată de către Plotin ca reprezentare a replicii feminine la principiul intelectual pur masculin sau voîJţ. Fecundată de acesta şi unită pe veci cu el, ea produce erosul: acesta e dragostea primordială care ia naştere între cei doi şi din prdpria lor frumuseţe: dorinţă reciprocă a iubitului şi a iubitei, care-şi văd fiecare propriul reflex în celălalt, de a procrea fiinţe spirituale[56]. Cît despre cea de-a doua dintre naşterile lui Eros, Plotin se referă chiar la mitul lui Poros şi al Peniei. Erosul procreat de acest cuplu este dorinţa ce se aprinde în regiunea inferioară, marcat de iraţionalitate şi de o eternă privaţiune şi apărut în lumea de aici din unirea lui însuşi cu un simplu reflex, cu o fantasmă a „binelui" adevărat (mitul lui Narcis). Plotin scrie: „Astfel, raţiunea unită cu iraţionalul a produs, dintr-o dorinţă indusă în eroare şi dintr-o substanţă insuficientă, ceva imperfect şi impotent, ceva sărac născut dintr-o dorinţă iluzorie şi dintr-un intelect corespunzător [ei]... Şi el [erosul] rămîne atîrnat de Psyche [echivalentă aici cu Penia], din care s-a născut, ca de obîrşia lui, lăsînd la o parte amestecul cu logosul ce nu a rămas în el, dar care s-a amestecat cu substanţa infinită [materia, x>'rj]... Şi astfel, dragostea aceasta este asemănătoare unui tăun chinuit de dorinţa lui nesatisfăcută, fiindcă după ce obţine satisfacţia, privaţiunea îi stăruie, întrucît plenitudinea nu poate ; rezulta dintr-un amestec, ci poate exista numai în ceea ce are completitudinea în sine, în virtutea propriei naturi: căci ceea ce este dorinţă născută dintr-o pâgubire a naturii, chiar dacă ar găsi întîmplător o satisfacţie, va reîncepe necontenit să dorească, satisfacţia aceea nefiind altceva decît un înlocuitor ocazional al lipsei sale de mijloace, pe cînd satisfacţia adecvată s-ar afla exclusiv în natura logosului."[57]

[55] Dorinţa — sau setea — ca substrat metafizic al existenţei finite *(tahna* din ţndism, cf. şi *concupiscentia originalis* a teologilor catolici) trebuie, fireşte, distinsă de dorinţa în sens specific sexual, care e doar o manifestare particulară a celei dintîi.

Dacă filozofii greci au văzut ca substanţă şi sens al *yeveaiq-ei,* al existenţei închise în ciclul etern al procreaţiei, starea a „ceea ce e şi nu e", o „viaţă amestecată cu non-viaţă", aceasta e însăşi natura dragostei şi a dorinţei revelate în mitul lui Poros şi al Peniei. Şi îndrăgostiţii, moştenitori ai beţiei de care a fost înfrînt Poros la naşterea Afroditei, nu-şi dau seama că, în timp ce, dorind şi procreînd, îşi închipuie că duc mai departe viaţa, dau lor înşile moartea, că în timp ce îşi închipuie că depăşe: dualitatea, o reconfirmă[58]. Lucrurile stau astfel tocmai peni că dorinţa, cînd este impuls sexual extravertit în funcţie „altul", cum e la cei mai mulţi, implică privaţiunea, o privaţii înnăscută elementară, şi chiar atunci cînd crede că se satisface ea o confirmă, consolidează legea dependenţei, a insuficienţei, a neputinţei de „a fi" în sens absolut. Renunţi la viaţa absolul cînd o cauţi în afară, vărsîndu-te şi pierzîndu-te în femeie. acesta, paradoxul setei, dacăo considerăm din punct de veden metafizic: satisfacerea nu stinge setea, ci o confirmă, presupu-i nînd un „da" adresat ei. Este eterna privaţiune a Erosului, căruia; posesia îi scapă întotdeauna, a Erosului care, dacă renaşte mereu, renaşte cu aceeaşi privaţiune, cu aceeaşi nevoie. Aşa se face Gă în unirile determinate de erosul devenit impuls sexuali extravertit şi pandemic diadâ nu e depăşită: dualitatea presupusă de situaţia de impuls sexual (bărbat şi femeie). se regăseşM fatalmente în rezultat: actul ajunge, prin urmare, să aducă viaţă pe „altul", pe copil. Altul care, sub figura femeii, a coi diţionat un moment de extaz beat şi spasmodic şi de unire, vi reapărea în general ca altul, de astă dată sub figura copilul! căruia, o dată cu viaţa, i se transmite şi destinul recurent morţii (nemurirea muritoare a lui Eros); copilul, cu care vei avea, într-adevăr, o descendenţă, o continuitate, dar pe aceea M speciei, pe aceea a atîtor existenţe separate ce urmăresc, fiecărei zadarnic fiinţa, dar nu continuitatea unei conştiinţe transceB dentâl integrate, care să pună capăt curgerii. S-a putut astfeH spune că odrasla îşi ucide tatăl şi că zeul pământului îi amăgeşte| pe cei ce cred că-şi găsesc în femeie complementul şi sfîrşitulj neliniştii. Naşterea animală sincopează şi întrerupe naştere»!

[38] Pentru tot ce urmează, cf. J. Evola, *Lo Yoga deliu potenza,* ed. cit., pp. **30B** şi urm.

eternă sau renaşterea. Eterogeneza (procreaţia celuilalt, a copilului) ia locul autogenezei — a integrării androginice[59].

Toate acestea le putem considera drept o nouă contribuţie la metafizica a ceea ce am numit direcţia de cădere a erosului. Şi tot* în legătură cu acest context, deseori în lumea tradiţională, în Orient ca şi în Occidentul antic, divinităţile iubirii şi ale fecundităţii, au fost, în acelaşi timp, divinităţi ale morţii. E cunoscută, bunăoară, inscripţia de pe un mormînt dedicată lui Priap: *Custos sepulcripene districto deus Priapus ego suw. Mortis et vitae locus.*

Aici ne putem referi şi la una din interpretările posibile ale altui cunoscut mit grecesc, mitul

Pandorei. înlănțuirea lui Prometeu, căruia Zeus i-a luat înapoi focul, are drept pandant darul Pandorei, al femeii dorinței, al „obiectului unei speranțe ce va fi înşelată", făcut de către zei lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Epimeteu (= „cel ce-şi dă seama prea tîrziu") trebuie efectiv considerat nu ca o ființă distinctă, ci ca alt asgect al titanului, din aceeaşi substanță titanică şi el, dar mai mărginit. în cazul lui, e ca şi cum zeii ar fi găsit o cale pentru a zădărnici încercarea prometeică întreprinsă sub forma proprie erosului. în ciuda avertismentului lui Prometeu, Epimeteu acceptă darul, adică pe Pandora, se lasă fermecat de ea, se bucură de ea, fără a-şi da seama de înşelăciunea în care l-a atras dorința lui — motiv de rîs pentru olimpieni. în cutia Pandorei, a femeii ce se numeşte astfel fiindcă părea să adune în sine darurile tuturor zeilor, nu rămîne decît speranța înşelătoare. Mitul spune că, o dată cu Pandora, se încheie o epocă; prin femeia dorinței, în lume intră moartea[60].

în acest context, putem înțelege şi motivul pentru care femeia şi sexualitatea sunt condamnate de către cei ce caută să dobîn-dească nemurirea şi să depăşească condiția umană pe drumul direct al ascezei. Numai într-un asemenea cadru, nicidecum în cel al platonismului, unui Eros i se poate contrapune alt Eros. Abstracție făcînd de ceea ce vom spune la începutul capitolului VI

[59] De comparat, pe planul profan, următoarele cuvinte ale lui H. Bergson, *L'evolution cţeatrice* (Paris, ed. a 29-a, 1932, p. 14): „Individualitatea îşi adăposteşte, aşadar, inamicul la ea acasă. Dorința pe care o simte de a se perpetua în timp [0] osîndeşte să nu fiejîiciodată completă în spațiu."

[M] Hesiod, *Theog.,* 521 *Erga,* 48 şi urm. Interesantă e exegeza lui Zosimos j«LK, 3, textul lui Berthelot): „Hesiod numeşte legătura cu care a fost înlănpit "fOmeîeu, omul'exterior. După care a fost trimisă altă legătură, Pandora, *pe care* vreii o *numesc Eva*. Alegoric vorbind, Prometeu şi Epimeteu sunt o singură ființă" |'[neas]cuUarea lui Epimeteu față de Prometeu a fost ./ață" de spiritul său *nous". v-ollection des anciens Alchimistes Grecs,* Paris, 1887.)

despre „curgerea în sus" şi despre regimul transmutațiilor, aici orizontul e identic cu cel schițat anterior: erosului ca beție pozitivă, într-un circuit magnetic în care cealaltă ființă serveşte numai ca aliment, iar diada e de la bun început rezolvată, i se opune erosul carnalizat şi disperat, sete şi impuls sexual, efort orb de auto-confirmare printr-un act de posesie iluzorie, care eşuează în pro-creație, în actul genezic animalic.

Sub acest aspect, punctul decisiv şi-a găsit pesemne cea mai bună expresie în unele formulări ale Evangheliilor necanonice, de inspirație misterică şi gnostică. în *Evanghelia egiptenilor* citim: „Deoarece se spune că Mîntuitorul ar fi lămurit: «Am venit ca să pun capăt lucrării femeii, adică a poftei *(cupiditas, iniQv[ua),* lucrarea zămislirii şi a morții»." Aceasta e deci prima posibilitate. **Mai** departe: „După ce Domnul a vorbit în chip potrivit despre împlinirea timpurilor, Salomeea a întrebat: «Pînă cînd vor muri oamenii?» şi a răspuns Domnul: «Pînă cînd voi femeile veți naşte»; şi cînd aceea adăugă: «Bine am făcut deci că nu am născut», Domnul răspunse: «Mănîncă din orice plantă, ci din aceea ce are amărăciunea [morții] să nu mănînci». Şi cînd Salomeea întrebă cînd aveau să se vădească lucrurile ce le cerea, Domnul zise: «Cînd haina ruşinii va fi călcată în picioare şi cei doi vor deveni unul, iar bărbatul cu femeia nici bărbat, nici femeie»."[61]

De aceea a vorbit Plotin despre o dragoste care este o boală a sufletului: „Ca atunci cînd dorința după un bine poartă în sine un rău."[62] A definit astfel cu exactitate ambivalența fenomenului de care ne ocupăm.

Punctele de referință esențiale ale metafizicii sexului sunt acurm fixate. Pe scurt, am indicat în primul rînd semnificația metafizică a erosului ca fapt primordial, <£eferindu-ne la mitul, androginul» Apoi, starea, sau experiența, erosului ce se supune acestei sem-

[61] *Apud* Clement Alexandrinul, *Stromata,* **III,** 9,63; **III,** 9, 64 şi urm.; III, **13s** 92. Cf. şi cuvintele puse în gura unui inițiat gnostic: „Nftam recunoscut şi m-i adunat de pretutindeni; eu nu am însămînțat fii ai Arhontelui [zămislind], ci j smuls rădăcinile şi am adunat mădularele [mele] care erau risipite peste tot: ştii cine eşti, pentru că sunt din tărîmul de sus" *(apud* G.R.S. Mead, *Fragments of Faith Forgotten,* Londra, 1900, trad. it., Ars Regia, Milano, 1909, p. 437).

[62] Plotin, *Enn.,* **III,** V, 1.

nificații (tendință spre reintegrare, spre ființă, spre starea nonduală din care am decăzut) a fost inserată într-un context mai amplu, fiind pusă alături de alte forme de extaz şi de exaltare activă dezin-dividualizantă *(\iccvia),* despre care lumea Antichității credea că ar fi capabile, sub o formă sau alta, într-o măsură sau alta, să ridice condiția umană şi să ducă la contacte cu suprasensibilul. Reluînd şi dezvolfînd distincția platoniciană, am indicat însă diferența dintre o „manie" determinată de jos şi o

„manie" determinată de sus, precum şi ambivalenţa corespunzătoare a faptului extatic. Am dedus apoi metafizica „supravieţuirii în specie" şi a „instinctului de reproducere" în termenii unei deplasări involutive a semnificaţiei primare existente în eros, adică a voinţei de fiinţă absolută şi de nemurire. Din aceeaşi perspectivă, în raport cu unele faze involutivejnai accentuate, am examinat pe scurt sexualitatea lumii animale: metafizica ne-a furnizat, şi aici, cheia biologiei, dar şi a compensaţiilor pe care omul obişnuit şi le creează înr viaţa sexuală socializată. O interpretare adecvată a mitului lui Poros şi al Peniei ne-a îngăduit, în sfîrşit, să intuim structura forţei ce alimentează, în privaţiunea sa incurabilă şi perenă, ciclul etern al procreaţiei, către care conduce, în pofida a toate, sub semnul biosului, impulsul fiinţei scindate de a nu sfîrşi niciodată.

Aceste date sunt suficiente spre a ne orienta în analiza diverselor aspecte şi a formelor mixte în fenomenologia erosului deopotrivă profan şi sacru: această analiză, întregită cu o consideraţie asupra mitologiei bărbatului şi a femeii şi cu observaţii despre tehnicile de magie sexuală, va face obiectul .capitolelor următoare.

18. Despre homosexualitate

Homosexualitatea este un fenomen care, dată fiindu-i răspîndirea, nu poate fi ignorat de o doctrină a sexului. Goethe a putut să scrie ᶜă „ea e la fel de veche ca şi omenirea, drept care se poate spune că face parte din natură, fiind totuşi împotriva naturii". Dacă este >.o enigmă care, cu cît încerci să o analizezi ştiinţific, cu atît apare mai misterioasă" (Ivan Bloch), ea se va dovedi o problemă complexă chiar şi din punctul de vedere al metafizicii sexului,*aşa cum am formulat-o în paginile precedente.

Am arătat mai sus că Platon, în teoria sa despre eros, s-a referit adeseori nu doar la dragostea heterosexuală, ci şi la aceea pentru efebi şi pentru parteneri masculini[63]. Or, dacă considerăm erosul în formele sale sublimate care se conexează cu factorul estetic, în asemenea măsură încît, potrivit menţionatei progresii platonice, de la frumuseţea unei anumite fiinţe s-ar trece treptat la extazul pe care îl poate suscita o frumuseţe depersonalizată, necorporală, o frumus£ţe divină de tip abstract, nu se pune nici o problemă veritabilă atunci cînd punctul accidental de plecare este o fiinţă de acelaşi sex. Termenul „uranism" folosit de unii pentru homosexualitate provine tocrrtaT*3în distincţia platoniciană dintre o Afrodită Urania şi o Afrodită Pandemia; cea dintîi ar fi zeiţa-unei iubiri nobile şi necarnale, neorientate spre procreaţie ca aceea ce are drept obiect femeia. Pesemne pederastia, *Paidon eros, a* putut avea la origine, într-o oarecare măsură, aoest caracter cînd a fost onorată de scriitori şi poeţi antici şi a fost practicată chiar de per- i sonalităţi eminente. E de ajuns să citim însă ultimele pagini ale *Banchetului* cu discursul lui Alcibiade, pentru a ne da seama în ce|j grad neînsemnat a rămas „platonic" acest eros în Grecia şi cum a;[1'] ajuns şi la dezvoltări carnale, împrejurare ce s-a întîlnit mereu mai mult decît frecvent o dată cu decăderea moravurilor antice, înj Grecia şi mai cu seamă Ia Roma.

Dacă, aşadar, luăm homosexualitatea în această ultimă accepH ţiune, adică într-o corespondenţă completă cu relaţiile sexuale nor-| male dintre bărbat şi femeie, putem vorbi foarte bine despre 01 deviaţie, dar nu dintr-un punct de vedere oricum moralist şjj convenţional, ci efectiv din acela al metafizicii sexului. . Este o incongruenţă să aplicăm, aşa cum face Platon, se ficaţia metafizică sensibilizată din mitul androginului în don: dragostei homosexuale, mai exact al aceleia dintre pederaşti şi dintre lesbiene, într-adevăr, în cazul unui asemenea gen de dra~| goste nu se mai poate vorbi despre efortul principiului masculin şij al aceluia feminin, cuprins în fiinţa primordială, de a se reunr:|

[63] Cf. *Banchetul.,* 181 c, 191 c, 192 a; *Phaidros,* 151 c, 253 b, 265 c, 240 a ***etjM*** unde se vorbeşte aproape exclusiv de iubirea suscitată de efebi.

fiinţa mitică originară ar fi trebuit să fie atunci nu androgină, ci omogenă, monosexuală: integral bărbat (în cazul pederaştilor) sau integral femeie (în cazul lesbienelor), iar cei doi amanţi ar căuta să ₛe unească doar ca simple părţi ale unei substanţe identice: se pierde astfel esenţialul, ceea ce-i conferă mitului respectiv întreaga ₛa valoare, şi anume ideea polarităţii şi a complementarităţii sexuale, ca fundament al magnetismului iubirii şi al unei „transcendenţe" în eros, al revelaţiei fulgerătoare şi distructive a Unului. Ca a,tare, pentru a găsi o explicaţie trebuicsă coborîm pe pămînt şi să luăm în considerare diverse posibilităţi empirice. De obicei, în sexologie se face distincţie între două forme de homosexualitate, una cu caracter congenital şi constituţional, alta cu caracter dobîndit, condiţionată de factori psiho-sociologici şi ambientali. în cel de-al doilea caz trebuie să operăm însă încă o distincţie, şi anume între forme cu caracter de viciu şi forme ce presupun o predispoziţie

latentă ce ajunge să se manifeste în anumite circumstanţe: precizare necesară, deoarece, în condiţii identice, diferitele tipuri se comportă în mod diferit, nu devin homosexuali. E important totuşi să nu considerăm în mod static configuraţia constituţională şi să admitem pentru ea o anumită posibilitate de variaţie.

Pentru homosexualitatea „naturală", adică datorată predispoziţiei, explicaţia cea mai simplă este dată de ceea ce spuneam mai sus despre diversele grade de sexuare, despre faptul că procesul de sexuare în aspectele sale fizice şi mai cu seamă în cele psihice poate fi incomplet, drept care bisexualitatea originară e depăşită în mai mică măsură decît la fiinţa umană „normală", caracterele unuia dintre sexe nefiind în egală măsură predominante în raport cu cele ale celuilalt sex (vezi mai sus, s 10). Avem atunci de a face cu ceea ce M. Hirschfeld a numit „formele sexuale intermediare". în asemenea cazuri (să zicem de exemplu atunci cînd o fiinţă este bărbat, ca stare civilă, doar în proporţie de 60 %) e posibil ca atracţia erotică ce se bazează, în mod normal, pe polaritatea sexelor şi, ca atare, pe heterosexualitate, şi care e cu atît mai intensă cu cît bărbatul e mai bărbat şi femeia mai femeie, să apară şi între indivizi care, potrivit stării civile şi sub raportul exclusiv al caracterelor sexuale aşa-zis primare, aparţin aceluiaşi [se]x, deoarece, în realitate, sunt „forme intermediare". în cazul Pederaştilor, Ulrichs a spus pe bună dreptate că ne putem afla în rața unei *anima muîiebris virili corpore innata.*

Trebuie, cu toate acestea, să ţinem seama de posibilitatea menţionată a unor mutaţii constituţionale, prea puţin luată în considerare de către sexologi. E necesar adică să avem în vedere şi cazurile de regresie. Se poate întîmpla că puterea dominantă di care depinde, la un individ dat, sexuarea, faptul de a fi cu adevărai bărbat sau cu adevărat femeie, să slăbească, prin neutralizare, atrofiere sau reducere la stare latentă a caracterelor celuilalt sex, ceea ce poate duce la activarea şi la emergenţa acestor caractere rece-l sive[64]. Şi aici, mediul, climatul general al unei societăţi poate juca; un rol deloc indiferent: într-o civilizaţie unde domneşte egalita-rismul„-unde diferenţele sunt contracarate, unde se favorizează promiscuitatea, unde vechiul ideal de „a fi noi înşine" nu mai spune nimic, într-o societate clivată şi materialistă este evident că fenqş menul de regresie şi, o dată cu el, homosexualitatea, sunt deosebi de favorizate, aşa încît nu e deloc întîmplătoare dezvoltarea impresionantă a fenomenului homosexualităţii şi a „celui de-al treile; sex" în vremurile „democratice" din urmă, la fel stînd lucrurile şjj în cazul schimbărilor de sex lao scară ce pare a nu-şi găsi echi valentul în alte epoci[65].

Referirea la „forme sexuale intermediare", la un proces di sexuare incomplet sau la o regresie nu explică toate varietăţile de homosexualitate. în realitate au existat bărbaţi homosexuali ce nu erau efeminaţi şi nici „forme intermediare", ci războinici, indiviB neîndoielnic virili ca înfăţişare şi comportament, oameni cu autfll ritate care aveau sau puteau avea la dispoziţie cele mai frumoasl femei. Această homosexualitate nu e uşor de explicat şi aici avenl dreptul să vorbim despre deviaţie şi perversiune, de un „viciu'*! legat eventual de o modă. E de neînţeles, la drept vorbind ce anume îl poate împinge sexualmente pe un bărbat cu adevăran bărbat către un individ de acelaşi sex. în materie de experienţă,j

[64] Unii psihanalişti ar vrea să explice homosexualitatea în termenii unei regresii, dar pe plan psihologic, ca regresie în bisexualitatea oare ar fi proprii copilului mic (rămînînd ca bisexualitatea să fie relevată în ontogeneză), sau în termenii emergenţei unui complex datorat faptului că în prima copilărie erosul s-ar fi *,£iţ* asupra tatălui (sau asupra mamei, dacă e vorba de sexul feminin, fiind vorba ad

de o lesbiană). Ca în multe alte cazuri, psihanaliza nu explică nici aici nimic, i stituie pur şi simplu o problemă altei probleme, fiindcă şi dacă am ace concepţia ei caricaturală despre viaţa erotică infantilă, ea nu explică cum oarra poate produce „fixaţia" respectivă. I

dacă e aproape inexistent un instrument adecvat pentru trăirea din momentul de culminaţie al orgasmului în dragostea heterosexuală, cu atît mai mult se poate spune aceasta în privinţa acuplărilor pederastice. Suntem însă îndreptăţiţi să presupunem că lucrurile nu trec mult dincolo de un regim de „masturbare în doi", reflexele condiţionate ale ambilor fiind cultivate pentru „plăcere", întrucît lipsesc presupoziţiile nu numai metafizice, dar şi cele fizice în vederea unei uniri complete şi distructive.

Pe de altă parte, în cazul Antichităţii clasice e atestată nu atît pederastia exclusivistă, vrăjmaşă a femeii şi a căsătoriei, cît bisexualitatea, utilizarea atît a femeii cît şi a adolescenţilor (în replică, în

general, sunt numeroase cazurile de femei foarte sexuale, deci şi foarte feminine, care sunt în acelaşi timp lesbiene, bisexuale) şi se pare că motivația predominantă ar fi „voința de a experimenta totul". Nici acest punct nu e însă foarte clar, deoarece, pe lîngă faptul că la efebi, la adolescenți, subiecte preferate de acei pederaşti, exista şi ceva feminin, ne-am putea referi la cuvintele brutale preluate de Goethe de la un autor grec, şi anume că „dacă te saturi de o fată ca fată, ea poate servi şi ca băiat" („habe ich als Mädchen sie satt, dient es als Knabe noch").

Cît despre invocarea idealului de completitudine hermafroditică la pederastul care, din punct de vedere sexual, face atît pe bărbatul cît şi pe femeia, ea este evident falsă dacă vrem să trecem cu ajutorul ei dincolo de „voința de a experimenta totul" pe planul simplelor senzații: completitudinea androginică poate fi doar „suficiență", ea nu are nevoie de alta ființă şi este căutată pe planul unei realizări spirituale, dacă excludem tulburările pe care le poate oferi „magia celor doi" în unirile heterosexuale.

Nici motivarea, întîlnită uneori în țări precum Turcia şi Japonia, anume că posedarea homosexuală ar da un sentiment de putere, nu e convingătoare. Plăcerea dominației poate fi obținută şi cu femei sau cu alte ființe în situații lipsite de interferențe sexuale. De altfel, ea ar putea fi luată în considerare numai într-un context absolut patologic, cînd ar lua proporțiile unui adevărat orgasm.

Ca atare, în ansamblu, cînd nu este „naturală", adică explicabilă în termenii unoi forme de sexuare constituțional incomplete, homosexualitatea nu poate fi caracterizată decît fie ca o deviație, *îe ca un viciu, ca o perversiune. Şi dacă s-ar invoca unele exemple "[e] intensități erotice extreme în relațiile dintre homosexuali,

explicația trebuie căutată în posibilitatea de dislocare a erosului. într-adevăr, e de ajuns să răsfoim orice tratat de psihopatologie sexuală pentru a vedea în cîte situații de neconceput (de la fetişism pînă la sodomia animală şi la necrofilie) poate fi activată po-ˈ tențialitatea erotică a ființei umane, uneori pînă la o frenezie; orgasmică. în acelaşi cadru anormal am putea situa, aşadar, şi cazul homosexualității, chiar dacă ea este mult mai frecventă: un j eros dislocat prin care o ființă de acelaşi sex serveşte, ca în atîtea j cazuri de psihopatie sexuală, drept simplă cauză ocazională sau* suport, fiind lipsit de orice dimensiune profundă şi orice semni--ficâție superioară ale trăirii din pricina absenței premiselor onto-logice şi metafizice necesare în acest scop. Dacă, aşa cum vom vedea, în anumite aspecte ale sadismului şi masochismului se pot regăsi elemente susceptibile -să se încadreze în structurarea cea mai profundă a eroticii heterosexuale, devenind perversiuni doar atunci cînd se absolutizează, nici o constatare analoagă nu poate fi | făcută cu privire la homosexualitate.

Capitolul III
FENOMENE DE TRANSCENDENȚĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

19. Sexul şi valorile umane

Trăsătura care, în orice dragoste umană suficient de intensivă, îi atestă cu precădere fundamentul metafizic ascuns este transcendența sa: transcendență în raport cu ființa individuală; transcendență în raport cu valorile ei, cu normele, cu interesele ei obişnuite, cu legăturile ei cele mai intime şi, într-un caz limită, în raport cu bunăstarea, liniştea, fericirea şi însăşi viața sa fizică.

întregul, necondiționatul nu se pot găsi decît dincolo de viața unui Eu închis între limitele persoanei empirice, fizice, practice, morale sau intelectuale. Astfel, în principiu, numai ceea ce transportă în afara unei astfel de vieți şi unui astfel de Eu, ceea ce creează în ele o criză, ceea ce le insuflă o forță mai mare, ceea ce deplasează centrul sinelui propriu dincolo de el însuşi — cu riscul ca aceasta, dacă e necesar, să aibă loc într-un mod problematic, catastrofic sau distructiv — numaraşa ceva poate eventual deschide drumul către o regiune superioară.

Or, e stabilit că în viața obişnuită există puține alte stări în care, ca în cele condiționate de dragoste şi sex, se realizează, în ființele umane, un anumit grad de transcendență. Ar fi cu adevărat inutil să subliniem tot ce a putut înfăptui dragostea, subiect etern şi inepuizabil al tuturor formelor de artă şi de literatură, în istoria omenirii, în viața individuală şi colectivă: a promovat deepotrivâ elevația şi eroismul, ca şi laşitatea, josnicia, crima şi trădarea. Dacă ar fi să vedem în dragostea sexuală un impuls legat genetic de animalitate, ținînd seama de toate acestea ar trebui să tragem neapărat concluzia că omul se află pe un nivel mult inferior celui pe care stă °nce specie naturală, deoarece el a permis iubirii, sexului şi femeii i intoxice şi să-i domine în asemenea măsură nu numai ființa fizică, ci şi, mai ales, domeniul facultăților sale celor mai înalte, şi anume să extindă şi să potențeze aria de cuprindere a unei atare invazii mult dincolo de cea cuvenită unui instinct banal. Dacă urmăm însă

interpretarea metafizică a sexului, toate acele fapte ni se înfăţişează sub altă lumină şi valorizarea lor e diferită. Tirania dragostei şi a sexului şi întreaga capacitate a erosului de a răsturna, slăbi sau subordona totul, în loc de a reprezenta o extremă degradare şi o demonie inextirpabilă în existenţa umană, devine semn al*)* impulsului iiicoercibil în om de a trece cu orice chip dincolo de] limitele individului finit,

în timp ce biologia nu poate să nu pună pe acelaşi plan] funcţia nutriţiei şi cea a reproducerii (chiar dacă nu vrea să o con-j sidere superioară pe cea dintîi, dat fiind că omul poate trăi fărăj să se împerecheze, dar nu şi fără să se hrănească), apare însă] evidentă absoluta diferenţă de rang existentă între ele. Numai cazurile limită de foame absolută funcţia nutritivă îl poate covîrşi] pe individ. Dar această funcţie este lipsită de orice replici psihică; nu găsim nimic echivalent, în condiţii sociale normale şi de-a lungul istoriei, pentru nutriţie, cu rolul pe care îl are funcţia sexuală în viaţa individuală şi colectivă, cu influent profundă şi multiplă exercitată de ea pe plan emoţional, moral,| intelectual şi deseori chiar spiritual. în general, nu există în omf altă nevoie care, precum cea erotico-sexuală, să nu se limiteze] la simpla satisfacere, ci să joace şi rolul unui „complex" care să-ii dezvolte influenţa chiar înainte, după şi mai presus de respectivai satisfacere.

Ar fi banal să zăbovim asupra aspectelor sociale ale puterii „transcendente" a dragostei. Ea poate călca graniţele castei şi alei tradiţiei; poate învrăjmăşi persoane ce aparţin aceluiaşi sînge şil au aceleaşi idei, poate despărţi copiii de părinţi, poate anulai legăturile create de cele mai sacre instituţii. După cum ştim dini istorie, pînă la cazuri recente petrecute în dinastia Habsburgilorl şi în casa regală engleză, personajul shakespearian FerdinsM care, de dragul Mirandei, se declară gata să renunţe la demnitate» sa de rege şi să-i fie slugă lui Prospero constituie un motiv nicfl decum rezervat literaturii şi prinţilor de operetă romantici. lH stimulentul pentru crearea, împotriva Romei, a bisericii angW cane l-a constituit problema sexuală a lui Henric al VUI-lea, ufl rol deloc neglijabil în geneza Reformei l-a jucat sexualitatea lfl Luther, care nu suporta disciplina monastică. Dacă Confucius a relevat că niciodată nu s-a făcut pentru justiţie atîta ca pentru surîsul unei femei, dacă Leopardi, în *U primo amore,* îi recunoaşte erosului puterea de a suscita simţămîntul vanităţii oricărui ţel sau strădanii şi chiar al iubirii de glorie, şi de a discredita orice altă plăcere, mitul clasic îl face pe Paris să prefere, sub semnul Afro-ditei, pe femeia cea mai frumoasă în locul ştiinţei supreme făgăduite de Athena-Minerva şi al stăpînirii Asiei şi al bogăţiei făgăduite de Hera-Iunona. „Mai mult e-un gest al tău, ori un cuvînt, / Ca-nţelepciunea-ntregului pămînt"*, spune Faust al lui Goethe. Şi din Antichitate răsună întrebarea deconcertantă a lui Mimnermos, şi anume dacă poate exista viaţă şi bucurie a vieţii fără „Afrodita cea de aur", dacă fără ea, viaţa mai poate fi viaţă[1]. Sexologia e unanim de acord cu constatarea că „dragostea, ca pasiune dezlănţuită, e ca un vulcan care arde şi mistuie totul: e un abis care înghite onoare, avere şi sănătate"[2],

în domeniul propriu-ziş psihologic pot fi puse în lumină şi efecte pozitive aie dragostei. încă Platon observa că, în cazul unui comportament josnic sau al unei acţiuni infame, nu te ruşinezi niciodată mai mult decît atunci cînd te afli înaintea fiinţei iubite: „Nu există un om atît de rău, căruia Eros să nu-i poată insufla o bărbăţie egală cu a celui mai viteaz caracter... Cum unora dintre eroi divinitatea le insuflă curajul păgîn... el [Eros] hărăzeşte îndrăgostiţilor acest curaj, ce purcede dintr-însul."[3] Şi putem adăuga la toate acestea rolul, de-a dreptuPexagerat de către literatura romantică, pe care iubirea şi femeia l-au avut ca imbolduri către opere măreţe şi fapte sublime. Dacă o afirmaţie ca „aş face orice pentru tine" nu e decît un loc comun banal din limbajul îndrăgostiţilor, în aceeaşi direcţie înfîlnim acţiunile reale ale instituţiei cavalereşti medievale, potrivit căreia bărbatul îşi risca bucuros pentru femeie însăşi viaţa în lupte sau în întreprinderi primejdioase, făcîndu-şi din ea punctul de referinţă al gloriei şi onoarei lui. Aici trebuie să facem, fireşte, distincţia dintre ceea ce săvîrşeşti ca simplu mijloc, subordonat scopului de a poseda [0] femeie de care eşti îndrăgostit, şi tot ceea ce femeia şi experienţa erotică au însemnat, în materie de porniri pozitive, de autodepăşire, de entuziasm, ca simple mijloace declanşatoare: doar cel de-al doilea caz intră de fapt aici în discuţie[4].

Şi mai interesante însă, ca indicii ale unei puteri ce scindează individul, sunt efectele negative ale urtei pasiuni, adică aspectele existente în ea ale unei transcendenţe care nu cruţă personalitatea] morală şi-i distruge valorile cele mai esenţiale. îi putem da iarăşi cuvîntul lui Platon, care observă cum îndrăgostiţii acceptă „robire voită, slugărnicii la care nici un sclav adevărat n-ar consimţi", şi] nu se simt vrednici de dispreţ pentru o linguşeală pe care nici, tiranul cel mai decăzut nu şi-o poate dori. „Dacă ar îndrăzni cineva; să facă asemenea lucruri pentru a urmări oricare ţintă afară dl asta..., bani... sau conducere politică ori dregătorie... neîndoios*] de la astfel de purtări ar fi împiedicat şi de

prieteni şi de ş mani, ultimii batjocorindu-l..., ceilalţi certîndu-l şi ruşinîndu-se de faptele lui."[5] în etica popoarelor ariene nici o altă virtute nu er la fel de onorată ca adevărul şi nici una nu inspira atîta aversiune ca minciuffa. Şi totuşi, în morala indo-ariană, minciuna, afară de cazul în care slujeşte pentru salvarea unei vieţi omeneşti, estis admisă în dragoste. împreună cu orice respect faţă de sine însuşj în domeniul acesta e abolit însuşi criteriul de *fairness,* de vreme cei s-a putut enunţa principiul: *Aîlis fairin Iove and war.* Jurămînw însuşi încetează să mai fie sacru — „Cine iubeşte chiar dac-ar călca jurămîntul, este iertat de zei, şi el este singurul" — spurm Platon[6]; iar Ovidiu întăreşte cele spuse mai sus: „Oe jurămînt™ de dragoste strîmb, din înalt Zeus rîde, / Eol şi Notus îl iau, cum îl primesc, pe aripi" şi „Dacă sunteţi înţelepţi, fără teamă-amăgiM doar pe fete. / Nu veţi ieşi ruşinaţi, numai atît de-aţi greşit."[7] i

Din toate acestea se poate trage concluzia că omul aşteaptă ce» absolut de la dragoste; din acest motiv, el nu ezită să recunoaB

[4] într-un roman cavaleresc, Lancelot îi spune Guenievrei: „De unul singur, n-B fi avut curajul să întreprind nici o ispravă cavalerească şi nici să mă încumH lucruri la care toţi ceilalţi au renunţat pentru că le lipsea puterea." Dar GuenieM însăşi arată că tot ce a săvîrşit el pentru dragostea lui, pentru stăpînirea ei, .jl făcut.să-şi piardă dreptul de a duce la bun sfîrşit celelalte aventuri ale SfîntuM Graal, în cinstea căruia fusese instituită Masa Rotundă" (Delecluze, *Roland boU chevalerie.* Paris, 1845, voi. 11, p. 245).

ţelurilor ei o preeminenţă chiar faţă de virtute şi să se situeze efectiv dincolo de bine şi de rău. Dacă sensul ultim al impulsului care-l împinge pe bărbat către fem,eie este cel menţionat de noi mai sus, adică nevoia de *a fi* în sens transcendent, tot ceea ce am relevat acum şi-şi află confirmarea în viaţa de toate zilele apare lesne de înţeles. Şi la fel de lesne de înţeles e şi faptul că, în cazuri-limită, cînd însăşi semnificaţia aceasta, pe fondul unei intensităţi deosebite a forţei elementare a erosului, e trăită în mod obscur, individul, dacă împlinirea dorinţei îi lipseşte, poate fi împins la sinucidere, la asasinat sau la nebunie. Mirajul pe care însăşi dragostea profană îl oferă ca reflex sau presimţire a ceea ce poate da erosul trecînd pe un plan superior — fericirea supremă scontată în unirea cu un anumit individ de sex opus — e atît de puternic, încît, dacă e refuzat sau anihilat, însăşi viaţa îşi pierde orice atracţie, devine goală şi lipsită de sens, astfel încît dezgustul îi face pe unii chiar să şi-o ia. Din acelaşi motiv, pierderea fiinţei iubite din pri-. cina morţii sau trădării sale poate fi o durere mai puternică decît oricare alta. Mai bine decît toţi, Schopenhauer a pus în lumină toate acestea[8]. Dar pe cît de exacte sunt constatările lui cu privire la existenţa în dragoste a unui mobil şi a unei valori ce treq absolut dincolo de individ, pe-atît de absurd şi mitologic apare cînd se referă la omnipotenţa speciei şi refuză să vadă, în oricare caz de acest fel, altceva decît efectul tragic al unei iluzii. Contribuţia pozitivă a lui Schopenhauer e de a fi arătat că dacă suferinţele de pe urma unei iubiri trădate sau distruse le depăşesc pe toate celelalte, faptul se datorează unui element nu empiricei psihologic, ci transcendental, împrejurării că în aceste cazuri este lovit nu individul finit, ci individul esenţial şi etern: nu e vorba, aşadar, de specia manifestată în el, ci de nucleul său cel mai profund, în nevoia sa absolută de „fiinţă", de confirmare, stîrnită de eros şi de magia femeii.

Tot în aceeaşi ordine de idei, sînţ interesante şi cazurile în care dragostea sexuală nu numai că nu se asociază cu afinităţile de caracter şi cu înclinaţiile intelectuale, dar subzista şi se reafirmă chiar şi în prezenţa sentimentelor de dispreţ şi ură din partea indi-[VI]dului empiric. Există, într-adevăr, situaţii cărora li se potriveşte [de]finiţia dată dragostei de către un personaj al lui Bourget: „Asta e dragostea, o ură sălbatică între două acuplări."[9] Elementul ură, în dragoste, va necesita o examinare aparte, deoarece poate aveaj o semnificaţie mai profundă, nu existenţială, ci metafizică; vom ′< vedea aceasta în capitolul următor. Pe de altă parte însă faptul acesta poate fi considerat şi integrat în ansamblul fenomenelor de transcendenţă care, raportîndu-ne la cele spuse mai sus (s12); despre cele trei planuri posibile de manifestare a erosului în fiinţa] umană, se produc cu deosebire atunci cînd se reafirmă forţa stra-j tului elementar, mai puternic decît condiţionările proprii celorlalte.; două straturi mai puţin profunde, adică decît condiţionările propriii nu numai individului social şi valorilor sale, ci şi individului consi-] derat după criteriile predispoziţiei, naturii proprii şi caracterului] său: o dorinţă absolută împotriva căreia ura şi dispreţul perceputei în privirile fiinţei iubite nu au nici o putere. Tocmai asemeneaj cazuri trebuie să aibă pentru noi valoarea unei „contraprobe": elene spun ce e cu adevărat fundamental în eros chiar şi în cazuri; diferite, adică în cazurile în care nu există contraste şi eterogenităţi? umane notabile între cele două persoane, iar magnetismul elementar se poate aprinde

într-un climat lipsit de mari tensiuni.

20. „Dragoste veşnică". Gelozie Orgoliu sexual

Contrapartea pozitivă prezentă chiar şi în cazurile problematice, precum cele menționate adineauri, e sentimentul că în femeie găsim viața, că în ea există viața însăşi, viața în sens superior. Jargonul îndrăgostiților cunoaşte motivul recurent: „eşti viața mea", „nu pot să trăiesc fără tine", într-o multitudine infinită de variante.' Banalități, fără îndoială: nu e însă banal planul pe care vedem aceeaşi temă reapărînd şi integrîndu-se într-un ciclu de mituri şi legende ce îmbrățişează tradițiile cele mai îndepărtate în timp şi spa-? țiu. Astfel deci sentimentul unei vieți superioare presimțite 9 surprinse abia sub forma unui reflex sau numai o clipă prin intejT mediul femeii în stări emotive neclare ajunge să se reflecte pînă şi în expresiile stereotipe ale jargonului universal al îndrăgostițiloj

Ca atare, este firesc ca dragostei să i se asocieze atît un sentiment de nelinişte, cît şi o nevoie de eternizare. Este neliniştea ca nu cumva starea la care te-ai înălțat să înceteze. Astfel, în orice dragoste există totdeauna o temere, chiar şi în momentele culminante, căci tocmai în aceste momente îndrăgostitului îi e totdeauna teamă că totul poate lua sfîrşit, ceea ce îl face să spună, nu lipsit de sinceritate, că în asemenea momente ar vrea să moară şi, de frica unei decăderi, întreabă necontenit, angoasat, neostenit: „O să mă iubeşti mereu?", „N-o să te saturi de mine?" „Oare n-o să mă mai iubeşti?" „O să mă doreşti mereu?" Nu există dragoste destul de intensă care să nu implice nevoia unui „mereu", a duratei fără sfîrşit, ca sentiment trăit cu sinceritate ce pe moment se impune chiar dacă rațiunea îi recunoaşte perfect caracterul iluzoriu şi absurditatea şi chiar dacă el revine periodic, după sfîrşitul unei anumite relații erotice cînd a fost simțit pentru prima dată, în alte relații cu alte ființe (caz tipic, cel al pasiunilor lui Shelley): explicația este <;ă el reprezintă un moment structural esențial al experienței[10]. Şi avem şi un corelativ, cînd se afirmă un atare sentiment, într-un alt gen de suprimare a elementului temporal, de suprimare a limitei lui „acum": e senzația, foarte frecventă la îndrăgostiți, a familiarității, a impresiei de a se fi cunoscut de foarte mult timp: „Eşti imaginea pe care o purtasem întotdeauna în mine, ascunsă", şi: „Mi se pare că te-am cunoscut încă înainte de a mă fi cunoscut pe mine însumi. îmi pari anterioară a tot ce sunt eu însumi" (Melandre, la Maeterlinck). Toate acestea sunt fapte reale aleexpe-rienței erotice. Absolut absurde, dacă singura rațiune de a fi a dragostei ar fi împerecherea procreativă —, pentru că aceasta nu ar necesita nici o dorință sau nevoie ca posesia să continue şi chiar să se eternizeze dincolo de stadiile legate de actul momentan al unei singure acuplări —, ele îşi revelează o logică proprie precisă în lumina metafizicii sexului.

Şi acelaşi lucru se poate spune despre fidelitate şi gelozie. Nici una, nici alta nu sunt pretinse de către natură şi specie ca nece-

[10] Astfel, e corect să spunem: „Vai de bărbatul care, în primele clipe ale unei Plații amoroase, nu crede că relația aceasta ar trebui să fie eternă! Vai de acela [car]e, în brațele unei amante pe care a posedat-o doar cu puțin timp în urmă, îşi Păstrează funesta presimțire şi prevede că va fi cu putință să se despartă de ea!" '[B]- C. De Rebecque — în B. Peret, *Anthologie de l'amour sublime*, Paris, 1956, PP- 158-l59.)

sare scopurilor lor. Firesc ar fi chiar contrariul, deoarece ataşamentul pentru o singură ființă nu poate să nu reprezinte un factor limitativ în calea liberei pandemii genezice, prin folosirea altoi ființe ce oferă posibilități biologice egale, dacă nu chiar mai bune, în vederea reproducerii. Este, dimpotrivă, de înțeles că dacă o anumită femeie iubită îndeplineşte condițiile pentru ca nevoia de autoconfirmare şi de *ființă* să se calmeze, pentru ca privațiunea existențială a creaturii să fie suprimată, pentru ca posesia Vieții în; noi înşine să ne fie mai apropiată, ideea ca acea femeie să ne* trădeze sau să treacă la alții dă senzația unei rupturi mortale, a ceva ce ne răneşte nucleul existențial cel mai profund: aceasta cu atît mai mult, cu cît avem de-a face cu situația, descrisă la locul cuvenit (s 12), a unui eros cu posibilități reduse de dislocabilitate. Este de înțeles că atunci, dragostea se preface în ură, că sentimentul autodistrugerii te împinge în chip sălbatic şi la distrugerea celui ce* i-a fost cauza, la asasinarea, la uciderea celui ce a trădat: absurdi-j tate incalificabilă în cadrul oricărui concept de finalism al speciei dar şi al oricărei psihologii: prin ura amoroasă care ucide, nici individul, nici specia nu cîştigă nimici

Există cazuri în care nevoia, în dragoste, de a poseda în moq absolut altă ființă, fizic şi moral, trup şi suflet, poate fi explicată) sub aspectul ei cel mai superficial prin orgoliul Eului şi prinj impulsul puterii. Spunem însă „sub aspectul ei cel mai superfia cial", deoarece înseşi impulsurile acestea nu sunt primare, ci dej natură complexă, formate pe planul individului social şi avînd <s rădăcină mai

adîncă şi nemărturisită. Acel *Geltungstrieb,* nevoiai de a te pune în valoare, de a te valoriza în ochii proprii mai mult] decît faţă de ai altora, „protestul viril", pus de către Adler ca tema centrală a psihologiei sale analitice, nu constituie atît cauza unon supracompensări nevrotice, cît efecte ce provin dintr-un complexj de inferioritate de natură, ca să zicem aşa, transcendentă, dini percepţia neclară a privaţiei înnăscute în om ca fiinţă finităJ scindata, problematică, mixtură de fiinţă şi nefiinţă. în metafizica sa, erosul reprezintă una dintre formele naturale prin care se caojB atenuarea şi suspendarea acestui sentiment de privaţie. E deci logfl rolul pe care-l poate avea un impuls al „punerii în valoare" « domeniul posesiunii erotico-sexuale pentru cineva care are nevdH de o autoconfirmare: ca mijloc pentru a-şi crea iluzia că „este", v| relaţiile erotice — de aici se clarifică fenomenologia deopotri

geloziei în accepţiunea specifică examinată adineauri, sau a despotismului sexual. Dar toate acestea, s-o spunem încă o dată, nu au un caracter primar, privind număr transpuneri ce ţin de domeniul conştiinţei celei mai periferice. Bărbatul ce rămîne pe acest plan nu percepe sensul ultim şi dimensiunea profundă ale impulsurilor cărora, în asemenea cazuri, li se supune; astfel, adeseori alimentează tocmai manifestările compensatoare deviate şi distorsionate despre care am vorbit. Fenomenul destul de ridicol al „orgoliului viril" se încadrează în acest domeniu/încă şi mai la exterior se află ceea ce, în fenomenul geloziei, poate fi dictat de amorul propriu pur şi de ideea socială despre dragoste. Şi am vorbit de transpuneri deviate, deoarece, atunci cînd Eul caută în sentimentul posesiei şi în egoismul sexual o compensaţie sau un anestezic pentru sentimentul său obscur de inferioritate, cînd sentimentul posesiei îi furnizează surogatul de „fiinţă", aproape totdeauna efectul real e o consolidare a egoismului individului empiric în limitarea şi închiderea sa: fapt contrar tendinţei de autodepăşire de sine, care constituie posibilitatea superioară a oricărui eros. Totuşi o asemenea situaţie are loc foarte frecvent. în *Triumful morţii* de D'Annunzio, Giorgio Aurispa se agaţă cu disperare de sentimentul posesiei pentru a-l eluda pe cel al nimicului şi pentru a rezista impulsului irezistibil către sinucidere. Şi spune: „Pe pămînt există o singură beţie durabilă: siguranţa absolută în posesia asupra altei creaturi. Această beţie o caut eu."

Dar în experienţele erotice curente se întîlneşte mai cu seamă o mixtură a acestor două momente contradictorii: impulsul de a te pune în valoare posedînd şi tendinţa de a ieşi din limitele proprii în unirea cu altcineva. Fapt este că această contradicţie are oarecum un caracter dialectic şi, din punct de vedere metafizic, cele două tendinţe sunt conexate genetic, se trag amîndouă din aceeaşi rădăcină, opunîndu-se una alteia numai în formele lor de manifestare finite şi condiţionate[11]. într-un eros integral va prevala însă

[11] Pe baza celor spuse pînă acum, s-ar putea ajunge la o unificare a teoriilor opuse ale lui Freud şi Adler, avînd în centru una *libido sexualis,* cealaltă impulsul autopunere în valoare: căci erosul cuprinde el însuşi un impuls de autoconfir- [are]> năzuinţa către reintegrarea individuală. Dacă rădăcina ultimă a acesteia din

TOiă [e 0] jd[ee] „j[e] p[u]t[eţ]e şi de asemănare cu Dumnezeu" care acţionează în conştient (A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* Munchen, a 2-a, 1924, p. 53), o semnificaţie asemănătoare a fost dedusă de noi din mitul """oginului, pentru eros.

caracterul propriu stării de exaltare-entuziasm, de lavia, sub] semnul Unului, de aici o mişcare dincolo atît de sine cît şi de< celălalt, dincolo de afirmarea de sine a fiecăruia în parte: aproape la fel cum, pe un plan diferit, constatăm că se petrec lucrurile în experienţa erotică. Şi astfel antiteza mai sus menţionată este depăşită. „Dincolo de viaţă", „mai mult decît viaţa" poate fi principiul marii iubiri, al marii pasiuni, al marii dorinţe: „Te iubesc mai mult decît propria-mi viaţă." Tehnica unei vrăji arabe de dragoste constă înj concentrarea întregii voinţe în privirea ce o fixează pe femeie, în practicarea a trei incizii pe braţul stîng şi în rostirea formulei: „Nul există nici un Dumnezeu în afara lui Dumnezeu. Şi pe cît e asta dej adevărat, pe-atît de adevărat este că mai degrabă mi se va scurge} tot sîngele din mine, decît să mi se stingă dorinţa de a te avea."[12]!

21. Fenomene de transcendenţă la pubertate

Prezintă un interes deosebit stările ce însoţesc adesea cea dintîi manifestare a forţei sexului: în pubertate şi în dragoste.

în clipa în care experimentăm pentru întîia dată starea provocata de polaritatea sexelor, încercăm aproape întotdeauna un fel da spaimă, de frică sau de nelinişte, deoareee avem senzaţia mai muli sau

mai puţin distinctă că acţionează o forţă nouă, mai înaltă, neli-l mitată în ansamblul psiho-fizic al fiinţei individuale. Frică, tocmai] datorită presimţirii crizei căreia îi va fi supusă şi pericolului prirfl care va trece, amestecată cu necunoscutul dorinţei. Expresia folos» de către Dante pentru sentimentul trezit în el de prima apariţiaH femeii[13] schiţează tocmai această situaţie: *Ecce deus fortiorme, qm veniens dominabitw mihi* („Iată o divinitate mai puternică decît mi™ care mă va stăpîni"); o forţă mai puternică ce-l constrînge pe „spi-J ritul natural" (care poate corespunde individului naturalisticB spună: *Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps!* („Vai ml căci de acum adesea voi fi tulburat"). Şi Gelăluddin Rumi:

Sfîrşit e moartea vieţii-n tot, De-aceea viaţa tremură de moarte,

Aşa şi-o inimă-n faţa iubirii tremură, <

De parcă şi-ar simţi în ea sfirşitul, Căci unde-apare dragostea, acolo moare Eul, tiranul cel întunecat.[14]

Dacă o examinăm sub o lumină corectă, patologia fenomenelor pubertăţii e, în aceasta privinţă, deosebit de concludentă. Apariţia forţei sexului produce o tulburare care, atunci cînd organismul, din cauza unor defecte ereditare, a unei slăbiciuni congenitale, a unei traume psihice sau din alte cauze, nu are rezistenţa necesară pentru a depăşi criza, dă naştere în individ unor manifestări maladive care pot ajunge pînă la nebunie, la acea formă specifică de alienaţie mintală numită, începînd cu Kahlbaum, hebefrenie, adică nebunie a pubertăţii[15]. Toate aceste manifestări pot fi interpretate fie ca o racordare ratată a energiei la „circuitele" în care forţa elementară, supraindividuală, a eresului, transformată şi redusă, produce formele obişnuite ale sexualităţii individuale, fie ca un deranjament structural al acelor circuite, din pricina căruia nu se produce, sau se produce doar parţial, adaptarea ansamblului psi-hofizic la energie sau a energiei la acesta. Atacuri isterico-epilep-tice sau semicataleptice, alternanţa unor forme de melancolie şi depresie cu forme de exaltare, accese de manie masturbatorie şi altele asemănătoare sunt, toate, efecte posibile ale acţiunii noji forţe necanalizate sau nedeviate. A. Mairet relatează că în accesele -frenetice de masturbare, ca şi în alte acte, individul afectat simte că e antrenat de o forţă internă independentă de voinţa sa, ca posedat[16]. Aceeaşi semnificaţie are şi oprirea posibilă, în timpul crizei pubertare, a dezvoltării intelectuale: este neutralizarea sau inhibarea mentalului, al *manas-ului,* patologică în acest caz, dar care, mai puţin intensă, e un fenomen normal şi în îndrăgostire sau în pasiune („te împiedică să raţionezi"). La fel trebuie înţelese, laiunii adolescenţi, halucinaţiile vizuale sau auditive frecvente: se datorează unei puteri capabile să suspende legătura dintre facultatea imaginativă şi perceptivă şi simţurile individului fizic — fenomen ce-şi are corespondentul în acea activare magică a ima-gmaţiei prin eros, despre care am vorbit mai sus (s 9). în sfîrşit, pe lîngă unele stări de atonie şi de *taedium vitae,* trebuie să luăm în, considerare unele impulsuri suicidare ce se manifestă uneori la; pubertate: aici e evident efectul unei experienţe *pasive* a impul-j sului către transcendenţă, anticiparea complexului sexualitate-moarte, despre care vom vorbi curînd pe larg[17]. Şi în acest domenii patologia măreşte, face mai vizibilă fiziologia: toate aceste „deran . jamente" posibile care se întîlnesc în criza pubertăţii se repetă, scară mai mică, în orice îndrăgostire serioasă şi mai cu seam'ă î prima experienţă a dragostei.

Marro[18] relatează mărturia clinică a unui adolescent afecta de asemenea tulburări, care spunea că „simte cum din viscere» abdominale porneşte un fluid trecînd prin coloana vertebrală şi ajungînd la creier"[19]: atunci se simţea pradă unui impuls irezistibil de a îndeplini acţiuni violente şi paroxistice. Cazul acesta dă« idee despre materialul preţios pe care l-ar putea aduna psih dacă ar avea cunoştinţe adecvate în materie de fiziologie hipe« fizică a fiinţei umane, deoarece este vădit că această mărturie a] legătură cu o trezire parţială a forţei *kundalinî,* adică a energia bazale latente din cadrul sexualităţii obişnuite, despre care tratea* învăţăturile Yoga: trezire care, după cum s-a spus, poate avea urmare nebunia sau moartea dacă a fost provocată fără p adecvată[20]. în formele normale, nepatologice, corespunzînd canalizări parţiale a energiei în circuite individuale de transfo« mare, ne găsim în faţa trezirii mai mult sau mai puţin furtunos™ a facultăţilor afective din perioada pubertăţii[21].

Pe lîngâ toate acestea, în perioada pubertăţii trebuie să a vedere manifestări nepatologice, care au însă, genetic vorbinjH aceeaşi origine, pe plan spiritual; manifestări în care se reveleH direct aspectul superfizic al noii forţe în acţiune atunci cînH parţial, e încă în stare de libertate, atunci cînd nu e complet *po. iUM*___sensul sexualităţii obişnuite. Ne referim anume Ia cazurile unei intense treziri a sentimentului religios şi a unor tendinţe mistice la pubertate. Psihologii au observat deseori faptul că crizele spirituale şi convertirile se produc în mod precumpănitor în perioada pubertăţii, însoţite fiind

de stări adesea asemănătoare cu cele caracteristice patologiei pubertății: sentimentul de incompletitudine şi de imperfecțiune, angoasă, introspecție morbidă, nelinişte, dezgust, vagă insatisfacție intimă, pînă acolo, încît Starbuck a putut scrie: „Teologia ia tendințele adolescentului şi construieşte cu ele."[22] Acestei împrejurări'îi corespunde o analogie asemănătoare între modificarea sentimentului lumii şi al vieții ce marchează rezolvarea pozitivă a crizelor religioase şi cea legată de entuziasmul primei iubiri fericite. Privitor la fenomenul religios, W. James scrie: „Un aspect de noutate înfrumusețează orice obiect", în contrast cu o senzație precedentă de irealitate şi stra-neitate a lumii, „o disponibilitate de a fi, chiar dacă totul rămîne la fel"[23]. în mod analog, Stendhal scrie însă privitor la dragoste: „Dragostea-pasiune proiectează în fața ochilor unui bărbat întreaga natură cu aspectele ei sublime, ca pe o noutate inventată ieri. El se miră că nu a văzut niciodată spectacolul singular care se dezvăluie acum sufletului-sâu. Totul e nou, totul e viu, totul respiră interesul cel mai pasionat."[24] „Schon wie ein junger Friihling ist diese Welt" — spune un cîntec cunoscut în legătură cu prima dragoste fericită. „Vei vedea îndrăgostindu-te *{'ăshiq tară)"* " e o zicală arabă care, după cum se spune, a provocat iluminarea unui sufist. Toate acestea sunt reflexe ale stării de completitudine, de integrare metafizică a Eului, pe care erosul ne îngăduie să o presimțim. Şi contrapartea naturală este, dimpotrivă, sentimentul de vid, de ne-însuflețire a lucrurilor, de indiferență față de totul atunci cînd o dragoste a fost deziluzionată sau se isprăveşte brusc. A fost observată şi frecvența extazelor la vîrsta pubertății[25], ceea ce conduce la aceeaşi ordine de idei.

Regăsim aceeaşi situație pe un plan mai profund decît acela al simplei psihologii individuale dacă ne raportăm la faptele furnizate de etnologie. La multe popoare primitive aşa-numitele mal dii inițiatice sau sacre, considerate ca semne de alegere, coincii în general cu atingerea maturității sexuale. S-a relevat pe bun dreptate[26] că formația şamanului, a magului sau sacerdotului, ce declanşează pe baza unui atare semn de alegere, nu are nimic a face cu faptul patologic, aproape ca şi cum acesta ar fi cultivi sistematic ca atare. Dimpotrivă, într-un asemenea proces formați o tehnică adecvată elimină tot ce prezintă caracteristicile unei pure; noua forță este fixată încă în stare născîndă pe planul spi tual: prin această circumstanță fenomenele patologice ale pubertății dispar automat. Rezultatul însă nu e normalitate; ci ceva mai mult, un tip uman care se detaşează de masa semeni» prin capacitatea lui de a avea contacte efective şi active *c\i* supra sensibilul. în acest context, în etnologie sunt interesante şi cazuriB cînd e vorba de o inițiere în vederea căreia sunt selecționați băieți ajunşi la pubertate, înainte ca ei să fi atins vreo femeie[27]: scop» în acest caz, e tocmai de a prinde şi fixa forța virilității transceS dente chiar înainte de specializarea sau polarizarea ei sexuală» sens restrîns.

Ajungem astfel să menționăm aşa-numitele rituri de trecerffl care ne readuc la tot ceea ce am spus despre sex în sens interi spiritual, spre deosebire d&sexul exclusiv fizic. La diverse populații, trecerea de la copilărie la pubertate e însoțită de rituri speciale < conferă semnificația[1] unei treceri de la planul natural la acela al unei virilități în sens superior. în această privință, punctele cele mai importante pentru noi sunt două.

înainte de toate, în aceste rituri se celebrează ceva asemănătj cu o moarte şi o renaştere. Din acest motiv, acela care le-a fost supus capătă adesea un hume nou, pierde amintirea vieții precedente, foloseşte o nouă limbă secretă şi intră în comunicare cu forțele mistice ale obîrşiei sale. Astfel dobîndeşte o fizionomie precisă fenomenul transcendenței, condus, în acest caz, d| tehnică conştientă în cadre instituționale şi tradiționale.

în al doilea rînd, trebuie relevate cazurile în care, pe baza aceasta, se diferențiază virilitatea sau sexul masculin spiritual cea exclusiv fizică, întrucît numai cel care a trecut printr-un asemenea rit este considerat ca bărbat cu adevărat şi „devenit bărbat"; sustras jurisdicției materne, el urmează a face parte din aşa-numitele „societăți de bărbați", cărora le pot corespunde ‚casele bărbaților" izolate de alte locuințe, societăți ce dispun de forme particulare de autoritate sacrală şi politico-războinică în raport cu restul populației. Cine nu s-a supus ritului nu poate fi considerat, indiferent de vîrstă, ca adevărat bărbat, ci e trecut în rîndul femeilor, animalelor şi copiilor. Pentru a distinge simbolic trecerea, adolescentul în curs de inițiere e îmbrăcat uneori în veşminte femeieşti: căci el încă nu a „devenit bărbat"[28].

în ansamblu, e destul de vizibilă aici punerea în lucru a unor tehnici speciale pentru a capta forța sexului în stare liberă în clipa primei sale manifestări în individ şi pentru a o face să acționeze astfel încît să producă o transformare profundă a ființei. în cazul sexului masculin, efectul este ecloziunea a ceea ce am numit virilitatea internă[29]. E posibil ca în însuşi ritul catolic al confirmării, care se

celebrează îndeobşte la instalarea pubertăţii, să fim nevoiţi a vedea un ultim reflex al tradiţiei acţiunilor ce se exercitau asupra forţei încă pure, nedevenită fizică, a sexului: cu atît mai mult cu cît acestui rit i se asociază prima participare la euharistie, sacrament care, în teorie, include deopotrivă ideea transubstanţierii, a unei morţi şi a unei resurecţii.

Toate acestea ne conduc deja în domeniul erosului neprofan, în domeniul sacralizărilor sexului, dar nu fără o indiscutabilă continuitate, într-adevăr, semnificaţiile fundamentale rămîn aceleaşi. Se confirmă transcendenţa erosului, care, stînd la baza patologiei pubertăţii, caracterizează totodată, cînd forţa se trezeşte în cadrul circuitelor închise ale individului, pasiunea ce bulversează, mistuie şi, în sens pozitiv sau negativ, îl duce pe individ dincolo de sine însuşi: pasiv, mai mult ca obiecte decît ca subiecte ale depăşirii limitei Eului la îndrăgostiţii obişnuiţi — în timp ce faptele menţionate din domeniul etnologiei şi altele din lumea tradiţională, despre care vom vorbi, atestă posibilitatea unei utilizări pozitive şi active acestei transcendenţe potenţiale în scopul unor consacrări specialei şi mai ales în scopul realizării aspectului nenatural al calităţii virile. |

22. Dragoste, inimă, vis, moarte

Rolul jucat de inimă în limbajul îndrăgostiţilor e foarte bin> cunoscut şi aparţine cu precădere celui mai dulceag şi mai decolorat sentimentalism. Şi aici însă putem presupune reflexul unui fapt profund, dacă ne gîndim ce a însemnat întotdeauna inima îi tradiţiile ezoterice şi sapienţiale. Mai mult decît sediul simplelor] emoţii, inima a fost considerată de către aceste tradiţii drept cen-i trul fiinţei umane[30], dar şi ca „sediul" în care se transferă conştiinţa] în starea de somn, părăsindu-l pe acela al capului, căruia îi cores.] punde în mod obişnuit starea de veghe[31]. Echivalentul *conştient m* stării de somn este însă, aşa cum am arătat mai sus, starea] „subtilă", şi îndeosebi în tradiţia indiană, dar şi la numeroşi mis-j tici, spaţiul lăuntric, secret, al inimii este considerat ca sediu al] luminii suprasensibile („lumina inimii"). Or, cînd Dante, vorbind] despre cea dintîi percepţie subită a erosului, se referă la „cel mas tainic lăcaş al inimii"[32], nu mai e vorba de o aluzie banală şu aproximativă a limbajului amoros curent, ci de ceva cu mult mai] precis. Nimic nu e mai stupid decît imaginea inimii lovite de *m* săgeată (săgeata, din care anticii, împreună cu făclia, au făcut uni atribut al lui Eros personificat): e un motiv preferat pînă şi în tatuaj jele practicate de marinari şi delincvenţi. Ea este însă în acelaşi timp şi un fel de hieroglifă care, dacă ne amintim cele spuse mai sun vădeşte un puternic conţinut semnificativ. în formele sale cele mail tipice, erosul se manifestă ca un soi de traumă în punctul centraj al fiinţei individuale care, ezoteric vorbind, este inima. Potrivit unor tradiţii concordante, îndeosebi în inimă e situată legătura eului individual care trebuie ruptă, dacă vrei să participi la o libertate superioară. Aici erosul acţionează ca rana mortală a unei săgeţi. Vom vedea că „Supuşii Iubirii" („Fedefi d'Amore") medievali şi, împreună cu ei, Dante, au ridicat în mod conştient acest context pe un plan aflat dincolo de experienţa profană a îndrăgostiţilor. Dar şi în această experienţă, ca şi în oricare iubire — urma rămîne. Termenul de *fat'hu-l-qalb* (deschidere sau deschizătură a inimii) aparţine ezoterismului islamic şi, împreună cu cel de „lumină a inimii", găseşte numeroase corespondente în limbajul misticilor. în *Corpus Hermeticum* (VII, 11; VI, l)'se întîlnesc expresiile: a deschide „ochii inimii", a înţelege „cu ochii inimii". Or, se poate stabili o relaţie între această condiţie, într-o oarecare măsură deja dezindividualizantă, de slăbire a legăturii inimii, şi experienţa noutăţii şi a cvasitransfigurării proaspete şi active a lumii despre care s-a spus că însoţeşte starea de îndrăgostire: în ea s-ar putea vedea o prefigurare a ceea ce în sufism se numeşte tocmai lumea percepută cu ochiul inimii, *ayn-el-qalb.*

în primul capitol am spus că experienţa erotică implică o dislocare a conştiinţei individuale obişnuite de veghe. Aceasta e o deplasare tendenţială, prin „exaltare", către sediul inimii. însăşi condiţia de „exaltare" proprie erosului, cu asigurarea unui grad neobişnuit de activitate internă, face ca la acest început de dislocare conştiinţa să se menţină, să ia parte, aşadar, la o anumită iluminare şi transformare „ca în vis" în stare lucidă, în loc de a trece în semisomn, în transă sau în somn, aşa cum ni se întîmplă în fiecare noapte. Abstracţie făcînd de repercusiunile deja menţionate asupra percepţiei lumii externe, o anumită relaţie cu acestea ar putea avea şi acel gen de lumină ce însenineaza fiziQnomia unor îndrăgostiţi, chiar dacă expresia lor e în mod normal lipsită de orice noblete (cf. făclia ca atribut al lui Eros, pe lîngă săgeată). . Considerînd însă relaţia dintre dislocarea în chestiune şi noapte, în timpul căreia ea se petrece în mod normal în fiecare om, ajungem la alt punct nelipsit, nici el, de valoare semnificativă. In fapt, conexiunea dintre dragoste şi noapte nu este doar o temă bine cunoscută a poeziei romantice. Ea are şi un substrat existenţial multiplu atestat. Şi azi încă noaptea este considerată ca timpul cel potrivit pentru dragostea sexuală. în toată lumea, mai ales

noaptea practică bărbaţii şi femeile unirea sexuală. Chiar dacă e vorba de o simplă aventură, formula tipică şi promisiunea vor fi totdeauna „o noapte de dragoste" — o „dimineaţă de dragoste", în acest context, ar suna aproape ca o notă falsă. Şi în acest caz biologia e contrazisă, prin prezenţa unui factor de tip diferit, de tip, în fond, hjperfizic, deoarece condiţiile fiziologice optime pentru o dragoste „sănătoasă şi normală", cu rezerve superioare de energii proaspete, la drept vorbind, s-ar realiza tocmai dimineaţa. Nici aici nu se pot invoca circumstanţe ambientale întîmplătoare sau ţinînd de regulile de viaţă, cum ar fi, în cazul celor mai mulţi oameni, posibilitatea redusă de a dispune de timp liber în cursul zilei, deoarece, pe de o parte, preferinţa pentru noapte e atestată ca obişnuinţ; chiar acolo unde, datorită condiţiilor sociale sau stării sociale, q atare preferinţă nu apare impusă de nimic din exterior, în al doilea rînd deoarece există precedente în care obişnuinţei i se adaugă şi semnificaţia reală corespunzătoare. într-adevăr, la unele, populaţii, utilizarea nopţii pentru unirea sexuală cu femeia este prescrisă *îiî* mod ritual şi riguros: uneori în general, alteori limitat într-o primă perioadă, mai mult sau mai puţin lungă, a raporturilor sexuale. în zori, bărbatul trebuie să se despartă de femeie. Există însă ceva şi mai precis: în tantrism se prescrie „inima nopţii" pentru practicile magico-iniţiatice întreprinse cu femeia, după cum în arta chine- zească secretă a alcovului, *Fang-pi-shu,* se face referire la aceeaşi* perioadă, denumită a „suflului viu". Acelaşi timp era utilizat! pentru anumite rituri orgiastice, ca de pildă pentru cele ale(Hlîştilor, la care vom reveni. La fel, noaptea şi într-un loc nelu-(minat, se celebra, în cadrul Misterelor Eleusine, ritul, la origine nuj doar simbolic, al acuplării sacre, al *hieros gamos*-ului. Sub numele i de Nyktelia şi tot în timpul nopţii avea loc o parte din ritul dio-i nisiac orgiastic şi frenetic oficiat în esenţă de către femei. Ca o derivaţie poate fi considerată condiţia de simplu întuneric, *cm* de exemplu în obiceiul spartan, potrivit căruia bărbatul îşi putea însuşi soţia dobîndită prin rapt, desfăcîndu-i cingătoarea şi unindu-se cu ea numai noaptea sau în întuneric[33]. Şi dacă deseori; femeile — unele femei — doresc şi acum o atare condiţie, în ele

[33] Cf. Plutarh, *Lyc,* 23. Am ales cazul Spartei deoarece acolo nu putea intri în discuţie factorul pudoare: în Sparta, într-adevăr, fetele erau obişnuite să se înfăţişeze goale în multe împrejurări ale vieţii obişnuite, iar bărbaţii erau obişnuiţi să le vadă-în starea aceasta.

acţionează, mai mult decît pudoarea, un îndepărtat reflex instinctiv al faptului care stă la baza menţionatelor uzanţe sau dispoziţii rituale şi le conferă o semnificaţie cîtuşi de puţin banală. Hathor, zeiţa egipteană a dragostei, purta şi numele de „Stăpîna Nopţii", şi poate că un ecou îndepărtat al acestui context îl putem surprinde în versurile lui Baudelaire: „Tu charmes cornme le soir / Nymphe te'ne'breuse et chaude'»

Faptul este că aici intervin factori subtili, de ordin deopotrivă cosmic şi analogic cosmic, pentru că, aşa cum s-a spus, tocmai noaptea se produce în noi toţi o schimbare de stare, trecerea conştiinţei în sediul inimii, astfel încît, chiar cînd rămînem treji, noaptea se păstrează tendinţa acestei deplasări care integrează tot ce poate da erosul; analogic, pentru că dragostea stă sub semnul femeii, iar femeia corespunde aspectului întunecat, subteran şi nocturn al fiinţei, al vital-inconştientului, de aceea regatul său este noaptea, întunericul[34]. Considerată astfel, noaptea e timpul cel mai adecvat pentru lucrările femeii, fie ca mediul cel mai bun pentru dezvoltările subtile ale erosului, fie pentru evocarea forţelor profunde de sub suprafaţa iluminată a conştiinţei individuale finite. Cît despre unele realizări neobişnuite ce pot lua naştere din atare convergenţe şi despre stări de conştiinţă care, dimpotrivă, rămîn acoperite îndeobşte de senzaţii senzuale mai mult sau mai puţin tulburi, cele scrise de către Novalis în unele din ale sale *Imnuri ale Nopţii* nu trebuie considerate drept simplă poezie romantică[35].? în ceea ce priveşte inima, merită să fie menţionat un ultim punct. Potrivit fiziologiei hiperfizice, în clipa morţii sau în caz de pericol mortal, spiritele vitale se scurg în centrul fiinţei umane, în inimă (ele vor abandona sediul acesta urmînd direcţia ascendentă o dată cu moartea efectivă sau în moartea aparentă, catalepsie şi în stările echivalente, dar pozitive ale ascezei)[36]. Or, un fenomen analog poate interveni în orice experienţă de dorinţă intensă şi în

[34] In tradiţia chineză se numeşte *p'o* energia elementară a vieţii, inconştientul <te natură feminină *yin,* pus în relaţie cu partea întunecată a lunii, doar bănuită cînd străluceşte secera lunară.

[35] E vorba îndeosebi de ultimele versuri ale primului dintre *Imnuri*: „Tu ai făcut 'n noapte viaţa mea întreagă; / Mă simt prin tine om. / Topeşte trupul meu înflacără de suflet / Astfel încît, aerian, / Cu tine tot mai mult să mă amestec / Şi noaptea nunţii să dureze veşnic."

însăşi emoţia suscitată, în anumite circumstanţe, de vederea femeii iubite sau de o anumită

imagine a ei[37], uneori sub aspectul femeii goale, în timp ce, la autorii orientali, e deseori menţionată o oprire a respiraţiei la îndrăgostit, datorită dragostei, fascinaţiei amoroase, dorinţei extreme sau chiar în momentul de vîrf al copulaţiei. Fiziologia cunoaşte bine corespondentul extern, profan şi banal al tuturor acestor fenomene. Cel mai comun mod de exprimare e: „Mi se opreşte inima." Acesta e încă un simptom susceptibil să se înscrie în grupul celor deja menţionate, în ceea ce priveşte forţa potenţială a erosului. Şi chiar se stabileşte o trecere naturală de la' fenomenologia dragostei curente la erotismul care nu mai este profan. O vom vedea atunci cînd ne vom ocupa, de pildă, de *mors osculi,* de moartea sărutului, menţionată de către kabbalişti, şi de efectul „salutului" femeii către aşa-numiţii „Fedeli d'Amore".j Un amănunt în plus nu e, poate, lipsit de interes: unii trubaduri] francezi vorbeau de femeia văzută nu cu ochii sau cu mintea, ci „cu inima".

23. Complexul dragoste - durere - moarte

în acest stadiu se impune examinarea unui complex de însemnătate fundamentală pentru întreaga ordine de idei de care ne ocupăm: j este complexul dragoste-durere-moarte. în el, aspectul psihic este' distinct de un aspect despre care se poate spune că e aproape fizic. J Cît despre primul aspect, fiecare activare a erosului în starea sa elementară, care nu se uneşte cu o deplasare efectivă de nivel aii Eului, ci rămîne închisă în circuitul pur uman, alimentînd *o* pasiune centrată asupra unei fiinţe iubite date, are drept urmare; inevitabilă o saturare a acelui circuit, percepută ca suferinţă, caj durere, ca impuls ce consumă şi nu are o supapă. Situaţia ten-j sională e analoagă cu aceea de care vorbesc adeseori uriii mistici, *i* Referindu-se la unul dintre personajele sale, Somerset Maugham a scris: „O dragoste ca aceea nu e bucurie, e durere, dar o durere

[37] „Deodată, nu ştiu cum, pe cînd mă întorceam ca să arunc o privire asuprw străzii pustii, asupra ferestrelor caselor ftiohorîte, m-a cuprins o dorinţă arzătoare de Pat [femeia], ca un pumn care m-a lovit în plin. Era atît de teribil, încît mi se părea că mor" (E. M. Remarque). Cf. cuvintele poetului persan Khusrev: „Imaginea ei mi-a apărut în noapte — şi de spaimă, a fost cît pe ce să mor."

atît de subtilă, încît depăşeşte orice plăcere. Are în ea acea $_{e}$ji$_{n}$işte divină, despre care sfinţii spun că sunt pătrunşi de ea în extaz." Şi Novalis: „Puţini ştiu / Taina iubirii / Simt foame nepotolită / Şi veşnică sete."[38]

S-a putut vorbi de acea afinitate extrem de rară şi misterioasă $_{a}$ cărnii ce leagă două creaturi umane prin legătura teribilă a dorinţei insaţiabile. Pe de altă parte, s-a relevat, cu drept cuvînt, că asemenea cazuri de mare pasiune derivă dintr-o inversiune: simbolul e identificat cu persoana şi persoana este iubită în sine, aşa zicînd „ca Dumnezeu în locul lui Dumnezeu". întreaga intensitate a unui impuls care, în asemenea cazuri, vrea absolutul, se concentrează asupra umanităţii unei fiinţe date ce-încetează astfel să fie un mijloc pentru îndrăgostit şi devine în schimb obiectul unei idolatrii sau, mai bine zis, al unui fetişism[39]. E important să subliniem că un asemenea caz este exact opusul aceluia, urmînd a fi luat în considerare, al sacralizărilor şi evocărilor: persoana nu do-bîndeşte o calitate diferită prin comunicarea sa efectivă cu un plan superior, cu un plan nu numai uman, prin încorporarea temporară a bărbatului absolut sau a Jjjmeii absolute, ci uzurpă atributele proprii acelui plan, suprasaturînd cu ele simplul element uman întîmplător. în acest de-al doilea caz, .în relaţiile amoroase se Mlneşte adesea un soi de vampirism exercitat de către o persoană asupra alteia, chiar fără să o vrea, şi nu rareori se stabilesc raporturi periculoase de servitute sexuală.

Situaţia la care ne-am referit furnizează totodată şi subiectele preferate artei tragice şi romantice, cînd aceasta se ocupă de marile pasiuni. în realitate însă asemenea situaţii pot sfîrşi printr-o criză şi printr-o prăbuşire. Aşa se întîmplă mai ales cînd, paralel, are loc un astfel de proces de idealizare a femeii, o cumulare de valori morale cu fundament minim sau nul în ceea ce ea este efectiv. Atunci, orice fapt traumatic poate duce la prăbuşirea întregului edificiu, poate dizolva întreaga „cristalizare" stendha-liană, lâsînd să apară realitatea deziluzionantă în toată goliciunea ^{sa}- 0 traumă de acest fei poate fi provocată şi de mult rîvnita Posedare a femeii. ÂstfeM putut vorbi Kierkegaard de „riscurile agostei fericite", afirmînd că dragostea nefericită şi tot ceea ce, Ia femeia iubită, poate apărea ca deziluzionam şi înşelător constil tuie în unele cazuri factorul esenţial şi providenţial pentru a* menţine tensiunea metafizică a erosului şi pentru a-i evita sin-l copa: şi anume tocmai pentru că atiyici se păstrează o distanţă! pentru că identificarea fetişizantă întîlneşte un obstacol[40]. Novalis a adăugat: „Nicicînd nu se sfîrşeşte dulcea masă / Nicicînd iubire J nu se satură... . Mai însetată şi mai flămîndă / Devine inima."4 De altminteri, nu alta a fost tendinţa „iubirii curteneşti" medie-, vale care, cel puţin într-un anumit filon al său, se poate spune că a avut adeseori drept condiţie în mod

paradoxal dorită inacceJ bilitatea materială a obiectului său: era vorba nu atît de lipsa dej putință, cît de lipsa de voință de a ajunge la împlinirea concretă, a oricărei dorințe sexuale, astfel încît puteau fi iubite cu extraordinară intensitate femei ce nu fuseseră văzute niciodată sau carJ erau anume alese pentru ca speranța de a le poseda să fie cît mai: redusă; toate acestea tocmai în scopul de a evita deziluzia pe careî ar fi putut-o provoca femeia reală atunci cînd ar fi ocupat, în celei din urmă, locul de femeie-idol, de „femeie a minții". Ludwig* Klages a pus pe bună dreptate în evidență însemnătatea pe car$_s$ o are ceea ce el a numit *Etos der Ferne,* adică erosul legat dej depărtare, de inaccesibilitate, interpretabil aici ca un momeS constitutiv pozitiv pentru orice regim de înaltă tensiune eroticS iar nu ca refugiul cuiva care practică de nevoie virtutea[42].

Pentru a putea însă menține situații de genul acesta pe un plaj nepatologic e necesară o subtilizare a erosului şi îndrumarea lui către un domeniu special ce nu mai este profan: după cum vo« vedea, chiar acesta a fost cazul eroticii medievale menționate ad« neauri. Fără această dislocare, erosul activat în stadiul său ela mentar nu se poate manifesta în individ decît sub forma unei seta de nestins şi chinuitoare. Aici însă, ideal vorbind, s-ar putea lua considerare şi o trecere de la situația pasiunii fatale la aceea a dom juanismului. O interpretare posibilă a lui Don Juan luat ca simt» poate fi efectiv făcută dacă ne referim la o dorință care, mulțumi» înseşi transcendenței sale, o dată consumat un obiect al pasiunii trece la altul, fără pauză, dintr-o deziluzie perenă, din incapacitatea oricărei femei particulare de a furniza absolutul, insatisfacției $_a$sociindu-i-se, dincolo de plăcerea efemeră a acțiunii de seducție şi a cuceririi, şi cea de a face rău (e şi aceasta o trăsătură a figurii lui Don Juan, în unele versiuni ale legendei sale). Astfel, seria iubirilor lui Don Juan continuă indefinit, într-o vînătoare fără răgaz după posedarea absolută ce fuge mereu, aproape într-un echivalent al supliciului lui Tantal, cu o speranță care, reaprinzîndu-se în perioada de beție a oricărei iubiri şi a oricărei opere de seducție (şi care, prin reacție la înfrîngerea intimă, e însoțită de o ură ascunsă, de o nevoie-piăcere de a distruge şi profana), este însă mereu iarăşi dezamăgită, lăsînd în urma ei dezgustul după obținerea a ceea ce Don Juan ca individ credea că e unicul scop urmărit de el, şi anume simpla voluptate a acuplărilor umane. Interesant este că, spre deosebire de altele, în formele spaniole cele mai vechi ale legendei lui Don Juan acest erou nu sfîrşeşte damnat şi trăsnit de către Comandor, ci se retrage într-o mînăstire. E o prefigurare a planului pe care sete"a lui nepotolită şi mereu înşelată poate fi, în sfîrşit, domolită — dar aici, numai printr-o ruptură netă cu lumea femeii. -

în alte cazuri, atît în domeniul artei şi legendei, cît şi în cel al vieții reale, o dramă, chiar dacă nu sfîrşitul tragic al îndrăgostiților, apare ca epilogul natural impus de logica internă, transcendentală, a situației menționate, şi atunci cînd cauzele respectivei tragedii par cu totul exterioare, extrinseci, în raport cu voința conştientă şi cu dorința umană a îndrăgostiților: datorate aproape unui destin potrivnic. Unei asemenea situații i se potriveşte cunoscutul vers: *But a thin veil divides Iove from death.*

La aceasta ne putem gîndi, bunăoară, în cazul lui Tristan şi al Isoldei. Dacă vrem să surprindem legenda în integritatea valențelor sale, tema băuturii de dragoste e departe de a fi irelevantă şi accesorie. Am remarcat deja, în legătură cu aceste filtre, că nu poate fi vorba de superstiții; amesteCuri speciale pot avea capacitatea de a trezi forța erosului în stadiul său elementar, neutralizînd tot ceea .ce, în individul empiric, îi poate bara şi frîna manifestarea[43]. Aşa stînd lucrurile, e firesc ca în îndrăgostiți să înceapă a acționa corn plexul dragoste-moarte, forța mistuitoare, dorința de moarte şi de anihilare. Wagnerianul „O, dulce moarte! — Tu, arzător chemată! -Moarte din dragoste!" evocă o temă a „iubirii eroice": „Trăiesc viață moartă într-o moarte vie. — Iubirea m-a ucis, sărmanul de mine! cu o asemenea moarte, — încît sunt atît de viață, cît şi dtj moarte lipsit."[44] Muzica lui Wagner redă în mod foarte sugestii această stare (poate mai pozitiv, tot în materie de muzică, e însS finalul din *Andrea CMnier* de Umberto Giordano): ceea ce nuj izbuteşte să facă textul corespunzător, aglomerare de scorii misa tico-filozofice. Celebrele versuri „In des Weltatems — Wehendenj AH — Versinken — Ertrinken — UnbewuBst — Hochste LustB dau mai degrabă impresia unui colaps pe fond panteist (contopH cu „Totul", anihilare în „divina, eternă — uitare originară") decîl a unei adevărate transcenderi; în plus, aici iese în evidență ele| mentul pur omenesc, deoarece dorința de moarte e dictată de ideea unei lumi de dincolo unde se va putea înfăptui unirea absolută aj celor doi îndrăgostiți ca persoane (Tristan spune: „Să murim decț pentru ca, nedespărțiți, veşnic unul, fără sfîrşit, fără trezire, fărâi teamă, fără nume în iubire-mbrățişați, dîndu-ni-se numai nouă doar. iubirea s-o trăim")[45]. Dimpotrivă, efectele băuturii magice fuseseră redate în termeni mai adecvați, imanenți, în poemul medieval al lui Gottfried von Strassburg: „Ihnen war *ein* Tod, *ein* Leben — *eirâ* Lust, ein

Leid gegeben... — Da wurden eins und einerlei — Die zwiefalt waren erst." Mai putem face în treacăt încă o observație; cazul lui Tristan şi al Isoldei e prezentat şi ca acela al unei paşi» extreme care, pe lîngă băutura magică, are drept antecedent şi un reciprocă a celor doi îndrăgostiți. Este, aceasta, o situație ce poate întîlni deseori în realitate; există cazuri în care ura e nurrw

mediul unei adevărate băuturi magice poate avea efecte asemănătoare hebefreniei, alienației mintale a pubertății, de care am mai vorbit; acțiunea e prea bruscă şi vw lentă, provocîndu-se o soluție de continuitate în raport cu psihismul normal, mai S seamă cînd suprastructura Eului celui mai exterior se opune desfăşurării pasiunii.

indicatorul secret al unei deosebite tensiuni şi polarități sexuale a celor doi parteneri, gata să se traducă în scurtcircuitul beat şi distructiv al dragostei mistuitoare, de îndată ce sunt înlăturate obstacolele datorate dispozițiilor individuale.

24. Voluptate şi suferință. Complexul sado-masochist

Am arătat mai sus cum numeroase divinități antice ale dragostei erau în acelaşi timp divinități ale morții. Un asemenea fapt poate fi interpretat şi înţr-un context diferit de cel indicat adineauri. Dacă iubirea-impuls sexual îl răneşte din punct de vedere metafizic pe individul transcendent, un' moment de distrugere, de autodistrugere şi de suferință e şi psihologic vorbind un element absolut esențial nu numai al dragostei-pasiune, ci chiar al amorului pur fizic, al faptului plăcere sau voluptate redus la formele sale de manifestare cele mai grosolane.

E de notat în primul rînd că tema morții nu e o simplă problemă a literaturii romantice, ea figurează şi printre numeroşii indici potențiali în însuşi limbajul universal al îndrăgostiților: „Mor de tare ce te iubesc", „te doresc mortal" şi aşa mai departe, într-o cantitate de variante pe care ar fi banal să le enumerăm, şi în care, în diferite grade, se reflectă anticul *cupio dissolvi* ca sens limită al experienței. Leopardi, în cunoscuta sa poezie *Amore e morte,* declară că este „o dorință de moarte" „primul efect al unei iubiri adevărate şi puternice". Acelaşi conținut ni se revelează însă şi la o analiză aprofundată a fenomenului plăcerii. După Metchni-koff, freudismul a trebuit să constate existența, în individ, a unui *Todestrieb,* a unei pulsiuni de moarte, de distrugere, dincolo de „principiul plăcerii" care-i atrăsese într-o prknă etapă în exclusivitate atenția. Explicația biologică ce i-a fost dată este irelevantă[46],

[46] După Freud, în organism instinctul vital ar lupta contra tendinței materiei organice de a reveni la stadiul prevital anorganic, din care ar deriva. Am avea, de o parte, plasma germinală virtual nemuritoare, de alta tot ceea ce produce decăderea 5[1] moartea organismului. în mod corespunzător şi instinctele sexului s-ar opune Mstinctelor morții. Trebuie respinsă încercarea, întreprinsă mai cu seamă de către " Reich, de a deduce impulsul către distrugere din reprimarea instinctului plăcerii. Wntre altele, se ajunge astfel la ignorarea, în experiența sexului, a uneia dintre "mensiunile sale cele mai interesante.

după cum trebuie respins şi antagonismul presupus a exista întrei acesta şi impulsul sexual. Rămîne însă faptul, atestat, al unor formei multiple de amestec între cele două tendințe, una fiind elementul! *libido* şi plăcere, iar cealaltă tendința distructivă, fapt ce poate fii explicat printr-un substrat comun amîndurora. Inscripția antică de< pe o fînfînă, amintită de către D'Annunzio (în *Fecioarele de lâ SQnci),* ne spune că această idee fusese recunoscută de mult într-cj maximă antică: *Spectarunt huptas hic se Mors atque Voluptas* —J *Unu$ (fama ferat), quem quo, vultus erat,* „Moartea şi Voluptatea] s-au oglindit aici căsătorite, iar cele două chipuri ale lor au devenia un singur chip". în subsidiar, e vorba de relația, constantă existentă] între sexualitate şi durere.

în această privință, nu e necesar să ne referim la fapte învecaj nate cu anormalul patologic. Ar fi banal să amintim, bunăoară! cunoscutele analogii pe care, pînă şi în ge.mete, în anumite mişcări,! în strigăte etc, fenomenologia acuplării şi a orgasmului le prea zintă cu aceea a suferinței. Se mai ştie că, mai cu seamă în legătură! cu femeia, în jargonul intim al amanților, în diferite limbi, sel foloseşte cu exactitate termenul „a muri" pentru punctul în care-spasmul e atins în deplinătatea lui, în timp ce, la rîndul său, însuşi] termenul „spasm" prezintă o trimitere specifică şi la suferință şi; durere fizică. E ceva adevărat în afirmația: „Voluptatea este o] agonie, în sensul cel mai strict al cuvîntului."[47]

Spre a vedea aceste fapte sub o lumină corectă şi a le încadra în ordinea generală de idei de care ne ocupăm, e însă necesar să cunoaştem aspectul metafizic al suferinței. Novalis a scris odată că în boli există „transcendență", că ele sunt fenomene ale unei sfl zații intensificate care tinde să se transforme în forțe superioarB că, în genere, ceea ce prezintă un caracter negativ conține adeseori' un stimul de

intensificare a pozitivului[48]. în multe cazuri, aşa staj

[47] Mauclair, *Magie de l'amour,* ed. cit., p. 145; cf. p. 24: „Nimic nu seamănă *cm* amoral fizic mai mult decît moartea. Indiferent dacă e fizică sau morală, dragostj e imaginea pozitivă a morţii. Spasmul este o incursiune momentană în domeniul morţii, e o încercare a ei pe care natura i-o acordă fiinţei în viaţă. Acuplarea e ufl plonjon în doi în moarte, dar cu posibilitatea de a reveni la viaţă şi de a-ţi aminti. In realitate, la marea majoritate a bărbaţilor şi a femeilor, această amintire e mai curînd relativă, după cum confuză şi periferică le este şi conştiinţa în starea la care au ajuns momentan.

lucrurile cu siguranţă în fenomenul durerii fizice, atîta timp cît aceasta se menţine între anumite limite. Oricare i-ar fi cauza, orice durere văzută din interior reprezintă modul în care conştiinţa individului experimentează ceva ce are un caracter mai mult sau mai puţin distructiv, dar care, tocmai datorită acestui fapt, conţine un factor de transcendenţă în raport cu unitatea închisă şi fixă a individului finit, astfel încît e oarecum adevărat ceea ce a spus Words-worth, şi anume că suferinţa are natură infinitului[49]. Caracterul de durere al durerii se datoreşte faptului că, atunci cînd se produce alterarea unităţii existenţiale, Eul, aproape de frică, se identifică nu cu forţa care alterează şi duce în mod virtual dincolo, ci cu ceea ce e supus alterării, nu cu ceea ce loveşte, ci cu ceea ce este lovit. Dacă nu ar fi aşa, am avea, după cum observă Novalis, trecerea la formele pozitive ale unei senzaţii intensificate.

Aceasta, printre altele, poate furniza cheia pentru a înţelege utilizarea durerii fizice ca resursă extatică, întîlnită în unele forme de asceză aberante, Un exemplu: în legătură cu rănile pe care şi le fac în cursul unor rituri frenetice membrii Rufailor, sectă islamică legată de sufismul dervişic, un şeic a declarat că sunt făcute într-o stare în virtutea căreia ele nu produc durere, ci „un soi de fericire, care e o exaltare atît a trupului, cît şi a sufletului" şi că atare practici în aparenţă sălbatice nu trebuie privite în sine, ci doar ca un mijloc de a deschide o uşă"[50].

Or, în voluptatea erotică avem unul din cazurile de alterare în care pasivitatea e parţial înlăturată, durerea nemaiapărînd exclusiv aşa cum e, ci amestecată cu plăcerea. Dacă gradul de activitate a amanţilor ar fi şi mai înalt, n-ar mai fi cazul să vorbim despre „voluptate", ci de o beţie superioară: de acea beţie nefizică despre care am vorbit în repetate rînduri ca despre fondul potenţial al , oricărui eros, beţie care, în acest caz special, în înseşi situaţiile de „spasm" şi de „moarte" ale amorului carnal nu şi-ar pierde calitatea şi nici nu s-ar vedea sincopată, ci şi-ar atinge intensitatea-limită.

Prin toate acestea, prin complexul voluptate-suferinţă, prin libidoul ce se amestecă cu instinctul morţii şi al distrugerii, suntem, aşadar, conduşi în centrul fenomenologiei transcendenţei prezen-l tate de dragoste chiar şi în domeniul profan. Secretul ambivalenţei I divinităţilor, îndeosebi a celor feminine, care sunt divinităţi ale I dorinţei, ale sexului, ale voluptăţii şi, totodată, divinităţi ale morţii 1 (de pildă Venus ca Libitina, zeiţa egipteană a dragostei, Hathor, I care este şi Sekhmet, zeiţa morţii etc.) ni se dezvăluie prin urmare 1 aici sub un al doilea aspect al său în acest context, e cazul să aprofundam un element general fun-l damental al experienţei erotice şi care constituie fondul atît al] momentului posedării, cît şi al oricărei dorinţe intense. Dorinţa! şi posedarea fiinţei iubite e ceea ce deosebeşte orice dragostei sexuală de dragostea în general ca „a iubi", ca pură dragoste ome-J nească. Diferenţa dintre cele două sentimente este limpede: dra-l gostea pură vrea în mod dezinteresat fiinţa-pentru-sine a obiectului! său, ea îl afirmă ontologic pe celălalt ca altul. Modelul său e dra-l gostea Dumnezeului teistic creştin care îi dă creaturii existenţa! liberă, îi doreşte o viaţă-pentru-sine, fără a tinde să o domine sauI să o absoarbă. Dimpotrivă, dragostea sexuală implică dorinţa caj nevoie de a absorbi, de a mistui fiinţa iubită, iar posedarea, dacai nu are un caracter deviat, studiat mai sus (s 19), de compensare] pentru nevoia de autoconfirmare şi de valorizare, are tocmaii această semnificaţie[51].

Se poate vorbi, aşadar, de o ambivalenţă a oricărui impui» erotic intens, deoarece pe fiinţa iubită o afirmi, dar în acelaşi timp] ai vrea şi să o distrugi, să o ucizi, să o asimilezi, să o dizolvi în tina însuţi; deoarece simţi în ea propriul tău complement, ai vrea ca ea să înceteze a mai fi o altă fiinţă. De aici şi un element de cruzima care se uneşte cu dorinţa, element deseori atestat chiar de aspecta fizice ale dragostei şi de acuplarea propriu-zisă[52]; de aici" posibilii tatea de a vorbi despre „un delir ostil al iubirii" (Maeterlinck)!

[51] Se pot cita aceste cuvinte semnificative: „Erau lupta, cucerirea, capitularea reciprocă, afirmarea şi negarea furibundă, senzaţia iritantă de sine şi totala dizofl vare a Eului, depersonalizarea şi reducerea la o singură fiinţă şi toate acestea* singură dată şi în aceeaşi clipă" (I. M. Daniel [N. Arzhak], *Quiparia Mosca,* trad. ii Milano, 1966, p. 62.

[52] în *Kămasutra* lui Vatsayăna, pe lîngă o examinare detaliată a tehnica muşcăturilor, a utilizării unghiilor şi a altor manevre dureroase în dragoste (9 IV-V; cf. VII — despre aceasta, cf. *Ananga Ranga,* XI, 3 şi 4), e interesantă; menţiunea despre un posibil efect erotogeno-magnetic obiectiv provocat de vedem semnelor corespunzătoare rămase pe corp.

despre „ura mortală dintre sexe", care constituie „fondul dragostei şi care, ascuns sau vizibil, rămîne prezent în toate efectele" (D'Annunzio). Lui Baudelaire îi aparţin cuvintele: „Cruzimea şi voluptatea, senzaţii identice, ca extremul cald şi extremul rece."[53] în realitate, şi la numeroase specii animale se poate constata, prin derivaţie, un instinct de distrugere ce intră în acţiune simultan cu impulsul sexual şi e amestecat cu el, instinct care le împinge pe unele animale să-şi ucidă obiectul plăcerii chiar în cursul acuplării, fapt care se poate manifesta şi la om în cazuri limită ale delirului sadistic criminal. Sunt semnificative în acest sens următoarele versuri ale lui Lucretius:

Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas, et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum quod cumque est, rabies unde illiaec germina surgunt[54].

Spengler, care consideră adevărata dragoste dintre bărbat şi femeie ca efect al unei polarităţi şi a unei pulsaţii identice de factură metafizică, o proclamă înrudită cu ura, adăugind că „cine nu este rasat nu cunoaşte această dragoste periculoasă"[55]. Şi, în China, e foarte concludentă expresia curentă ce denumeşte persoana de care, din dragoste, te-ai legat în mod irezistibil, *yihin-cia,* adică „duşman predestinat".

în ceea ce priveşte posesia ca nevoie de a aboli şi absorbi fiinţa iubită, în psihanaliză s-a ajuns să se vorbească despre o fază orală infantilă şi una canibalică a libidoului ca nişte complexe ce ar continua să acţioneze în inconştientul adultului şi să stabilească relaţii între libidoul funcţiei nutritive (absorbţie şi asimilare a alimentelor) şi cel al dorinţei sexuale. Faptul că toate aceste consideraţii sunt trase de păr şi sofisticate nu trebuie să ne împiedice a recunoaşte o analogie legitimă, confirmată de numeroase aspecte ale experienţei reale. Lui Bossuet îi aparţin următoarele cuvinte: „Cine oare nu ştie că, în pornirea dragostei omeneşti, ai vrea să-ţi încorporezi oricum şi să duci cu tine fie şi în dinţi fiinţa iubită, ca să te hrăneşti din ea, să te uneşti cu ea, să trăieşti în ea?"[56] Chiar dacă pe un plan mai înalt, motivul nu'e diferit la Novalis, cînd el asociază misterul iubirii ca sete de nestins cu acela al euharistiei[57]. **Punctul** însă care, în această ordine de idei, nu e mai niciodată pus în evidenţă, este că alimentul rîvnit e totodată un aliment care distruge; în dorinţa absolută dea distruge, de a absorbi, este conţinută şi cea de a fi distruşi, de a fi dizolvaţi, Se caută în femeie o „apă a vieţii" care să fie totodată o apă care ucide, o apă de felul ace- I lora care în simbolul alchimic sunt numite „ape corosive" (despre ele, la locul cuvenit). Şi această condiţie este realizată mai cu I seamă în identitatea freneziei, a orgasmului şi a *climax* -ului, în ' ceea ce, în termeni indieni, se numeşte *samarasa* acuplării.

Ni se prezintă astfel, din-nou, o ambivalenţă, derivînd din J potenţialitatea de transcendere a erosului în general. In particular, în suferinţa ce poate însoţi dragostea şi plăcerea, a trebuit să se recunoască efectiv un fapt unic, situat dincolo de opoziţia curentă dintre sadism şi masochism. Pe această bază, Schrenk-Notzing a creat neologismul „algolagnie", de la aA.'yoc; „durere" şi Xayvoţ „excitat sexual", care vrea să denumească plăcerea prin suferinţă în erotism: aici trebuie distinsă o algolagnie activă (sadism) de o algolagnie negativă sau pasivă (masochism). In mod analog, în sexologia contemporană se vorbeşte de un complex sado-maso-chist, care nu e de competenţa exclusivă a psihopatiei sexuale, pentru că figurează cu mai mare sau mai mică intensitate şi în for-mele cele mai curente de erotism. în mod normal şi la nivelul datelor imediate ale conştiinţei celei mai exterioare (nu însă metafizic, deoarece din punct de vedere metafizic şi subtil vom vedea că adevărat e tocmai contrarul), se ştie că la femeie prevalează predispoziţia masochistă, la bărbat cea sadistă. Dar dacă avem în vedere acel stadiu de identificare şi de amalgamare a două fiinţe, în lipsa căruia unirea sexuală nu e mai mult decît o întîlnire menită unei satisfacţii solitare reciproce cvasimasturbatorii, devine limpede că o atare antiteză e în bună măsură depăşită. în realitate, sadistul erotic nu s-ar comporta ca atare dacă suferinţa celuilalt i-ar fi complet străină, dacă ea nu ar avea nici un ecou în el; dar el se identifică cu durerea celuilalt, o aspiră şi o absoarbe şi în mod corespunzător aceasta acţionează în el ca un excitant, ca un factor pentru propria plăcere exaltată. Ceea ce înseamnă că el e şi un masochist, că satisface în acelaşi timp nevoia ambivalenţă de a suferi şi de a-l face pe celălalt să sufere, atenuîndu-i contrastul prin repartizarea exterioară într-un subiect şi într-un obiect. La fel stau lucrurile pentru masochist sau pentru femeie: aceasta realizează imaginativ şi absoarbe

ceea ce face sau trăieşte celălalt făcîndu-i răul, cînd acest fapt îi constituie un motiv de îmbătare[58]. E vorba, aşadar, în bună măsură, de forme ale unei plăceri „substituite" de suferinţă. în ceea ce priveşte conţinutul de sadism şi masochism dintr-o acuplare normală, acţionează efectiv acel „schimb de fantezii" pe care l-a avut în vedere Chamfort în definiţia dată de el dragostei: spre a dezvolta cu reciprocitate tendinţele de autotranscendere. Cît despre un asemenea efect, el devine evident în algolagnie, activă sau pasivă, oricum ar fi: pentru că, în general, dacă durerea ajunge să fie trăită ca plăcere, ea, desigur, nu mai este durere. E însă vorba mai mult de transformarea durerii într-o senzaţie în felul ei pozitivă, transcendentă, despre care am vorbit mai sus.

Aici ni se pare oportun să indicăm pe scurt ceea ce, în complexul sado-masochist, aparţine psihopatologiei şi perversiunii şi ceea ce nu aparţine nici uneia, nici alteia. Faptul patologic există atunci cînd din situaţii sadiste sau masochiste se dezvoltă condiţii indispensabile pentru ca să aibă loc procesul sexual *normal.* Ca să luăm un exemplu, e un fapt morbid şi aberant, pe care ar trebui să-l raportăm genetic, caz de caz, la diferite cauze ce au puţină însemnătate din punctul nostru de vedere, cînd numai biciuind o femeie poate ajunge un bărbat la un orgasm sexual care, în privinţa conţinutului, nu se deosebeşte în nici un fel de acela pe care îl realizează orice cuplu fără a recurge la nici o complicaţie. Cazul e însă diferit atunci cînd sadismul şi masochismul se prezintă ca hiperestezii şi forme macro-scopice ale unui element prezent în esenţa cea mai profundă a ero-sului. Atunci cazurile „patologice" nu mai reprezintă aberaţii faţă de instinctul normal, ci faţă de formele în care ies la lumină straturile lui cele mai profunde, latente în varietăţile cu regim redus ale dragostei sexuale. Pe această bază putem recunoaşte o algolagnie utilizată nu sub constrîngere de către pervertiţi, ci în mod conştient de către fiinţe perfect normale, pentru a obţine o potenţare, o prelungire în sens transcendent, eventual extatic, a posibilităţilor cuprinse în experienle curente ale sexului. Şi vom vedea că, lăsînd la o parte cazurile individuale, ea poate fi întîlnită şi în unele forme colective sau în ritualuri de erotism mistic.

în acelaşi context şi-ar putea găsi locul o consideraţie specială despre ceea ce, în anumite circumstanţe, poate oferi momentul deflorării. Fie din cauza fricii inconştiente şi inhibiţiilor femeii, fie din cauza primitivităţii carnale şi impulsive ce prevalează aproape totdeauna la bărbat, unele posibilităţi excepţionale şi irepetabile care, mai cu seamă pentru femeie, ar fi oferite de experienţa deflorării în raport cu tot ce s-a spus despre algolagnie, ajung să se piardă în mod iremediabil în relaţiile sexuale umane normale. Ba chiar, acest act de iniţiere a femeii la viaţa sexuală completă, cînd e săvîrşiî cu brutalitate, are adeseori asupra ei repercusiuni negative care, exercitîndu-şi şi ulterior influenţa, pot prejudicia tot ceea ce e de aşteptat de la o relaţie normală. E însă de presupus că, dacă mai întîi ar fi trezită starea de beţie în forma sa acută, ce conţine deja un element distructiv, durerea deflorării, împreună cu toţi factorii subtili corelaţi cu ea în termeni de fiziologie hiperfizică, ar putea conduce la o bruscă înălţare extremă a potenţialului extatic a beţiei respective, potrivit unei conjuncturi aproape irepetabile; ar putea interveni chiar şi o traumă, în sensul unei deschideri a conştiinţei individuale în direcţia suprasensibilului.

Pentru un domeniu de genul acesta nu e, desigur, uşor să adunăm documentaţii pozitive. Doar unele rămăşiţe din medii greu accesibile ne pot autoriza să presupunem că situaţii, precum cea menţionată adineauri, stăteau la baza unor forme vechi sau exotice de viol ritual al unor fecioare. Realitatea este că, în mod general, sunt atestate în cadrul iniţierii femeii cazuri de procedee în care actul sexual e vehiculul destinat transmiterii unei influenţe supra-sensibile, împrejurare relatată bunăoară în legătură cu anumite medii islamice. Prin iniţiere putem înţelege aici tocmai transmiterea unei influenţe spirituale din partea bărbatului *(barakah,* conform denumirii islamice), cu efecte pe care cuvintele utilizate de către GOrres pentru misticăle redau foarte bine: „o privire şi o recunoaştere prin intermediul unei lumini superioare, o acţionare şi o lucrare prin intermediul unei libertăţi superioare, aşa cum cunoaşterea şi fapta obişnuită sunt condiţionate de lumina spiritului şi de libertatea personală date fiecărui om."[59]

Situaţia traumatică a deflorării în regimul măi sus indicat reprezintă însă, evident, cea mai bună condiţie preliminară pentru un atare procedeu[60]. In alte cazuri, de bună seamă, se va utiliza, ca echivalent, flagelarea femeii pentru a produce acelaşi climat psihic liminal. Şi în această privinţă, practici continuate în secret pînă în zilele noastre în anumite cercuri ne îndreptăţesc să presupunem existenţa unui fundament obiectiv analog şi pentru rituri sexuale antice astăzi nemaiînţelese şi rău famate[61].

25. Extaze etbtice şi extaze mistice

Despre formele de sadism care nu au raportări sexuale specifice vom vorbi în cele ce urmează. Aici va trebui să mai relevăm eventuala convertibilitate a senzațiilor dureroase în cele voluptuoase,

[60] E de presupus că se urmărea acelaşi scop şi în unirile sexuale uzitate în unele temple antice, cînd fecioare, dar şi femei în general, credeau că se împreunează cu un zeu — se ştie că profanarea şi abuzul de practici de acest gen au dus la Roma, sub Tiberiu, în urma scandalului provocat de patricianul Mundus care, corupîndu-i pe sacerdoți, a posedat-o în felul acesta pe recalcitranta matroană Paulina, la închiderea templului Isidei prin hotărîrea Senatului. Vom reveni la această problemă în capitolul V.

[61] Un vechi ritual manuscris, aflat în proprietatea unei *witch* (vrăjitoare) scoțiene, pe care ni l-a,arătat prof. G. B. Gardner, directorul Muzeului vrăjitoriei *(Museum for Witchcraft)* din Insula Man, se referă anume la practici de biciuire a femeii într-un context de inițiere sexuală. Prof. Gardner şi-a pus întrebarea dacă nu ar fi cazul să plasăm într-un context similar anumite scene de inițiere orfică din frescele pompeiene de la Villa dei Misteri, printre care figurează, după cum se ştie, şi cea cu o tînără femeie biciuită. Ni se pare însă extrem de problematic, pentru că scenele acelea sunt esențial simbolice. Nu excludem însă, în principiu, ambivalența multor simboluri, cu alte cuvinte capacitatea lor de a avea valoare atît pe planul pur spiritual, cît şi pe planul real.

convertibilitate care, pornind de la principiile deja indicate, devine lesne inteligibilă. De exemplu, se citează cazul istoric tipic al Eli-sabethei de Genton care „de la flagelare venea în starea unei bacante în delir"[62], şi chiar acela al carmelitanei Măria Maddalena dei Pazzi: în timp ce suporta flagelarea, ea vorbea despre o flacără interioară ce amenința să o covîrşesfscă şi a cărei dimensiune erotică răzbate limpede din strigătele ei, precum: „Ajunge, nu mai înteți focul ăsta care mă mistuie. Nu asta e moartea ce mi-o doresc, fiindcă-mi dă prea multă plăcere şi voluptate!", totul însoțit şi de apariția unor viziuni libidinoase. Totodată, din studiul acestor regiuni de frontieră unde e mai bine pus în evidență factorul unei autotranscenderi impuseadică nu voite în mod liber, s-a ajuns şi la relevarea momentelor comune care există în extazele mistice şi în cele erotice. Aceste corespondențe au fost deseori subliniate de către psihologi şi psihiatri, dar aproape întotdeauna în mod inoportun şi cu intenția mai muît sau mai puțin deliberată de a' compromite unele forme ale experienței religioase prin raportarea lor la fapte erotico-isterice aberante.

Obiectiv vorbind, trebuie să recunoaştem că extazele, pentru care pot exista analogiile menționate, prezintă adeseori un caracter? impur şi suspect şi, în afara unor cazuri excepționale, au puțin de a face cu adevărata spiritualitate (despre care însă — şi trebuie să o accentuăm bine — cei care se complac în interpretările psiho- j patologice sus-zise nu au nici cea mai mică idee). Ne găsim într-un donteniti intermediar şi aici poate avea loc uneori o inversiune, în sensul că elementul propriu-zis sexual rămtne cel „fundamental", \ „misticismul" slujind numai ca să alimenteze o formă deviată şi exaltată de manifestare[63]. în lumea misticismului creştin, cazul

[63] Despre această lume a erotismului mistic, cf. exprimările, mai degrabă extra-vagante, ale lui E. Levi, *Le Grand Arcane (11 Grande Arcano,* trad. it., Roma, 1954, pp. 77-78): „Mana Alacoque şi Messalina au îndurat aceleaşi chinuri: dorințele amîndurora au fost exaltate dincolo de limitele naturii şi satisfacerea lor a devenit imposibilă. Era o deosebire între ele, şi anume că Messalina, dacă ar fi putut presimți ceea ce avea să experimenteze Mana Alacoque, ar fi invidiat-o." „Pasiunea erotică, desprinsă de obiectul ei legitim şi exaltată de dorința nebunească de a violenta aşa zicînd infinitul...,* însetată, ca demența marchizului de Sade, de torturi şi de sînge: cilicii, penitențe, mortificări, accese de isterism sau de priapism, ce te duc cu gîndul la o acțiune directă a diavolului. „Delir al călugărițelor, abandonări în voia Mirelui Ceresc, rezistențe ale sucubului încununat cu stele, disprețuri ale Fecioarei regina

acesta este foarte frecvent. în acelaşi fel în care creştinismului i-a *ț s*ț caracteristică înomenirea divinului mai mult decît îndumneze- umanului, la fel în mistica menționată senzualizarea sacrului (corelată cu o frecvență semnificativă a simbolurilor conjugale şi erotice) ocupă locul sacralizării sexualității cunoscute, bunăoară, de curente dionisiaco-tantrice şi inițiatice. După acest criteriu, eventualele fapte extatice ale unei anumite mistici se pot încadra în fenomenologia transcendenței proprie şi erosului profan, iar menționatele puncte de contact dintre extazele „mistice" şi extazele erotice explică felul cum, atunci cînd aceste extaze ating o intensitate particulară, „ele pot decurge unul din altul sau unul şi celălalt pot apărea în acelaşi timp"[64]. Aşa se lămureşte şi prezentarea unor

imagini intens erotice ca „ispitiri" la recăderile în păcat ale unor mistici: sunt forme de oscilație în manifestările unei energii unice. Sunt caracteristice, de pildă, unele expresii ale Sf. Ieronim care, chiar şi în formele anahoretice ale ascezei celei mai riguroase şi ale postului, îşi simțea sufletul pârjolit de dorință şi flăcările concupiscenței arzîndu-i carnea „ca pe un rug".

Unui nivel însă şi mai înalt îi aparține faptul că, la multe populații primitive, tehnicile de parvenire la extaz sunt deseori substanțial identice cu cele ale unor rituri erotice. Observația e valabilă, în primul rînd, pentru dans, care, încă din vremurile cele mai vechi, şi nu doar printre sălbatici, a fost una dintre metodele cele mai mult folosite pentru a intra în extaz. De altfel, reflexe degradate ale acestei situații s-au păstrat pînă şi în lumea umanității „civilizate" prin relația vizibilă pe care multe dansuri au păstrat-o cu erotismul. Ne găsim în fața unui fenomen în care diferite forme ale uneia şi aceleiaşi beții tind către acelaşi scop, fenomen în care putem însă recunoaşte încă un semn al puterii virtuale, aflate în eros, de a conduce dincolo de individ. Cu privire»la punctul menționat aici, un

îngerilor." E. Levi conchide: „Buzele care au băot din această cupă fatală vor rămîne alterate şi frisonante; inimile, o dată arse de acest delir, vor găsi apoi că înseşi izvoarele reale ale dragostei sunt insipide." Toate acestea sunt însă vederi ciudat de limitate pentru un autor care, ca E. Levi, se consideră ezoterist, spre a vorbi apoi de „izvoare reale ale dragostei" şi, mai mult încă, de „exaltare dincolo de limitele naturii". în realitate, fie şi doar sub forme de manifestare deviate, tocmai jzvoarele cele mai reale şi mai profunde ale erosului sunt cele care produc asemenea „delirari".

Gelăleddîn Rumî a putut scrie: „Cine cunoaşte puterea dansului trăieşte întru Dumnezeu, fiindcă ştie cum ucide dragostea."[65] Şi în aceasta putem vedea şi cheia practicilor unui lanț — sau - şcoli de mistică islamică, perpetuat de-a lungul secolelor, care-l recunoaşte pe Gelăleddîn Rumî drept maestru.

26. Despre experiența acuplării

Numeroşi autori au considerat semnificativ* faptul că amanții, în momentul unirii trupurilor, sunt cuprinşi de *seriozitate.* In acea clipă, orice glumă, orice frivolitate, orice galanterie găunoasă, orice pla- *i* titudine sentimentală încetează. Libertinul şi chiar prostituata, dacă ea nu e anesteziată printr-un regim de prestații pasive şi indife- j rente de la început şi pînă la sfîrşit, nu fac excepție. „Cînd iubim,] nu rîdem; poate surîdem puțin. în momentul spasmului suntem \ serioşi ca în moarte."[66] Orice distracție încetează. Dincolo de serio-zitate, acuplarea presupune un grad deosebit de înalt de concen- trafe* chiar dacă adeseori sub forma unei concentrări forțate,' impuse amantului de însăşi derularea procesului. Din acest motiv, cînd totuşi ceva îl distrage, asta poate avea asupra lui un efect inhi-bitor din punct de vedere erotic imediat, şi inhibitor chiar din punct j de vedere fiziologic. Emoțional şi figurat aceasta presupune ′ expresia „a se da unul altuia" în acuplare, chiar şi atunci cînd totul; are caracteristicile unei uniri întîmplătoare şi fără urmări. Trasă-turile acestea, seriozitatea, concentrarea, sunt reflexe ale sem-J nificației celei mai profunde a actului iubirii, ale misterului ascuns în el.

Am mai vorbit în introducere despre dificultatea de a culege mărturii asupra stărilor trăite de bărbat şi femeie la limita acuplării: dificultate datorată nu numai unei ezitări naturale de a vorbi, ci şi faptului că, foarte des, climaxul, punctul suprem al orgasmului,

i* Trad. Ruckert (apuc/ Klages, p. 68). într-o operă de Goethe găsiră o interesantă mărturie despre senzația stîmită, la apariția sa, de vals, dans în care s-ar putea vedea un reflex destul de mondenizat al tehnicii anticilor *vertiginatores.* Prins în vîrtejul acestui dans, protagonistul încearcă o asemenea posibilitate de beție şi de posesie față de femeie, încît ideea că ea l-ar putea dansa şi cu alții îi pare insuportabilă. Cf., pe un plan moralizant însă, reacțiile lui Byron față de vals.

corespunde unor condiții de conştiință diminuată, uneori chiar cu soluții de continuitate, adică de întreruperi, ale conştiinței. Şi e firesc să fie aşa: nu putem aştepta altceva de la o stare de „trans- cendent" parțială, dar totuşi bruscă, în cazul unor ființe la care orice conştiință echivalează cu a fi conştienți ca indivizi finiți, empiric'» condiționați. Conştiința obişnuită se poate menține intactă în momentul limită al acuplării aproape la fel de puțin cum poate trece în mod lucid pragul somnului cu vise, în care se realizează o schimbare analoagă de stare, o ruptură de nivel analoagă. între cele două cazuri există însă, în principiu, diferența datorată beției, raprus-ului propriu stării erotice în general, dar absentă din trecerea la starea de somn, căreia ne abandonăm de obicei doborîți de oboseală şi dispuşi anume să ne pierdem conştiința. O asemenea exaltare provocată inițial de magnetismul sexual

ar putea fi utilă, ar putea constituti o condiție favorabilă pentru continuitatea conştiinței şi, de aici, pentru o eventuală „deschidere" a sa în timpul acuplării. E însă greu de spus cînd şi în ce măsură se întîmplă aşa ceva în dragostea profană. Pentru o cercetare din exterior, ştiințifică şi obiectivă, pe baze diferențiale, documentația e absolut insuficientă. Să adăugăm că ar fi obligatoriu să nu ne limităm la experiențele bărbaților şi femeilor din rasa şi epoca noastră. Ar trebui avute în vedere şi alte popoare şi epoci diverse, la care e legitim să presupunem că posibilitățile de experiență interioară nu au fost identice cu cele ale omenirii moderne europenizate. Pe de altă parte, invocarea directă a materialului cules personal de către autor nu se potriveşte cu caracterul cărții de față. în observațiile ce urmează nu vom neglija acest material, dar îl vom pune în valoare în mod indirect. Am atras atenția asupra posibilei valori de document pe care o prezintă o anumită materie oferită de literatura de inspirație erotică. Aşadar, ori de cîte ori ni s-a părut că această materie exprimă îndeaproape ceea ce a fost auzit în mod nemijlocit de la o persoană sau alta şi pare suficient de credibilă în temeiul unor considerații generale, vom recurge şi la ea.

încă din *Upanişade*[67] se atrage atenția asupra rapfus-ului extatic, asupra posibilității suprimării conştiinței deopotrivă a lumii exterioare şi a celei interioare, cînd bărbatul e „îmbrățişat de femeia fragă", stabilindu-se oarecum o analogie între o astfel de experiență şi cea care intervine o dată cu manifestările 5fman-ului, adicj ale Eului transcendent („la fel şi Spiritul acesta, îmbrățişat de Şinele *[ătman]* intelectual, nu ştie nimic dinafară, nici dinlăuntru* Cînd, în *Werther,* eroul romanului spune: „De atunci, soarele şi luna şi stelele îşi pot continua netulburat cursul, eu unul nu şti dacă e zi sau noapte, şi universul întreg dispare din fața mea", *M* aflăm pe planul literaturii romantice, dar e aici şi ceva mai mult, deoarece direcția către *raptus* indicată e identică cu aceea care se concretizează şi se împlineşte în acuplare, ca în pasajul upanişadic. La începutul orgasmului sexual are loc o schimbare de stare — o potențare a aceleia intervenite ca tendință încă din momentul îndrăgostirii — şi, la limită, în timpul spasmului, se producgM traumă în individ, o intervenție suportată, mai curînd decît asumată, a acelei puteri „care ucide". Este vorba însă de ceva ce *traversează* ființa, nu de ceva ce este captat şi asimilat de ea. î

în ceea ce priveşte stările care se manifestă în structura cea *mm* profundă a individului, trebuie, în general, să facem deosebirea dintre cazul unirii efective a unui bărbat cu o femeie pe baza magnetismului generat de ființa lor polar diferențiată, şi cazul pe care l-am putea numi o utilizare de comun acord a corpurilor într-un scop la urma urmelor autoerotic nu mult deosebit de masturbație, adică pentru a ajunge la simplul spasm organic sub forma unei satisfaceri individuale fie a bărbatului, fie a femeii, fie a amîn-durora, fără o efectivă comunicare şi fuzionare. Aceasta din urmă e situația care, în definitiv, se realizează atunci cînd oamenii se orientează către simpla „căutare a plăcerii", cînd „principiul plăcerii" domină unirea în asemenea măsură, încît îi conferă acel caracter extrinsec menționat de noi atunci cînd am respins ideea că un atare principiu poate fi motorul cel mai profund al erosului. în acest caz, fiecare dintre cei doi amanți e afectat de un soi de impotență; se bucură doar pentru sine, ignorînd realitatea celeilalte ființe, neajungînd la acel contact cu substanța intimă, subtilă şi „psihică" a acesteia, singura capabilă să alimenteze o intensitate dizolvantă şi inițiatoare de extaze. E posibil ca, în *Biblie,* termenul „a cunoaşte" o femeie, folosit ca sinonim pentru „a o poseda", sâ facă aluzie la orientarea opusă dintr-o acuplare, în timp ce, foarte interesant, în chiar *Kămasutra* (II, X), unirea cu o femeie dintr-o castă inferioară menită să dureze numai pînă la satisfacerea plăcerii bărbatului e denumită „împreunarea eunucilor".

O mărturie interesantă este aceea a unei tinere femei care, în spasmul sexual, avea impresia că „e transportată, aşa zicînd, într-o sferâ superioară", „ca *la începutul unei narcoze cu cloroform* "[68]. p$_a$ntezia are doar o contribuție restrînsă în descrieri, precum următoarea, care se numără printre cele ce pot ține locul unor mărturii directe culese şi de noi înşine: „El şi ea erau acum o singură persoană... Nu mai erau ei înşişi. Fiecare dintre ei era jumătatea unui nou trup, de aceea totul era straniu, sus, sus, sus. A fulgerat o lumină bruscă şi orbitoare însoțită de un zgomot asurzitor care de fapt nu era zgomot; se găseau într-un vîrtej de culori şi forme, azvîrliți în eternitate, apoi se produse o izbitură bruscă şi $_a$u căzut jos, jos, jos. El a închis ochii îngrozit, jos, jos, ar fi continuat să cad|$_f$pentru totdeauna, jos, jos" (L. Langley). Noțiunea de „zgomot asurzitor fără sunet" figurează efectiv în fenomenologia conştiinței inițiatice, după cum tot în ea figurează — deseori — şi senzația de prăbuşire, Trebuie să relevăm însă că în mod frecvent senzația aceasta intervine şi provoacă adesea o tresărire instinctivă, ca atunci cînd eşti pe punctul de a adormi şi ca într-o fază de trecere — amintită de însuşi Baudelaire în *Paradisurile artificiale* — â experiențelor provocate de haşiş. Datorită

convergenței conținutului, putem invoca în plus mărturia unei persoane lovite mortal într-o explozie, experiență de orientare către o efectivă „deschidere de sine" şi „ieşire" la survenirea morții: „Explozia a fost atît de apropiată, încît nici măcar n-am perceput-o, ba chiar pot spune că nici n-am observat-o. Deodată, conştiința externă obişnuită a fost întreruptă. A urmat conştiința, foarte clară, a unei prăbuşiri, tot mai jos: într-o mişcare accelerată, dar înafara timpului. Simțeam că la capătul acestei prăbuşiri, care nu mă speria, m-ar fi întîmpinat un fapt definitiv. în schimb, căderea s-a întrerupt brusc. Exact în aceeaşi clipă mi-am revenit, m-am regăsit pe pămînt printre dărîmături, copaci dezrădăcinați etc." E vorba de senzații tipice ce însoțesc schimbarea de stare sau de nivel ale conştiinței. Cu senzația mai sus relatată concordă şi următoarea, în care, în plus, e interesantă cea de-a doua fază, aflată în legătură şi cu o inițiativă pozitivă a femeii: „I se păru câse prăbuşeşte cu ea vertiginos, ca într-un ascensor ale cărui cabluri de oțel s-ar fi rupt. Dintr-un moment într-altul s-ar fi zdrobit. Continuau să coboare însă la infinit, şi cînd brațele ei îi încinseră gîtul, nu a mai fost o prăbuşire, ci o cădere şi o înălțare în acelaşi timp, dincolo de conştiință"[68a].

Iată încă un citat căruia avem motive să-i atribuim o egaljf valoare de mărturie: „La început erau două trupuri, apoi un singur trup, un trup în alt trup, o viață în cealaltă viață. Nu existau decît o nevoie, o căutare, o răzbatere jos, jos, tot mai profund, sus, sus, tot mai sus, prin carne, prin întunericul moale, arzător, în dilatare, nelimitat, atemporal" (J. Ramsey Ullman). în mai multe cazuri e atestat, în legătură cu penetrarea tot mai avansată în pîntecele feminin, cu scufundarea în el, un sentiment analog de împreunare cu o substanță fără limite, cu o „materie primă obscură", prin care, într-un fel de beție dizolvantă (şi, la alții, o dată cu o accelerare paroxistică a orgasmului), eşti transportat la limitele inconştienței. Conținutul experiențelor de acest fel, deloc excepționale, care poate deveni accesibil cînd li se împrumută un limbaj adecvat şi cînd sunt dezbrăcate de faptele emoționale mai superficiale, prezintă, după cum vom vedea, o corespondență semnificativă cu simbolurile elementare activate în regimul magic şi inițiatic al acuplării. Ar putea prezenta pesemne interes şi următorul citat din relatarea unei tinere: „Bătăile inimii mele au devenit tot mai rapide. Apoi a intervenit o criză ce mi-a dat senzația unei sufocări voluptuoase ce s-a transformat, în cele din urmă, într-o convulsie în timpul căreia îmi pierdeam uzul simțurilor şi simțeam că mă prăbuşesc" (J. J. Le Faner).

Novalis[69] spune undeva că „femeia este supremul aliment vizibil care face trecerea de la trup la suflet" şi subliniază că în dezvoltarea experienței erotice converg două serii din două direcții opuse. Totul începe cu privirea, vorbirea, unirea buzelor, îmbrățişarea, atingerea şi aşa mai departe pînă la acuplare: „Acestea sunt treptele scării pe care coboară sufletul" către corp. Simultan însă, spune Novalis, există şi altă „scară pe care urcă trupul" către suflet, în ansamblu, s-ar putea vorbi, aşadar, de o experiență ce tinde către o corporalizare a spiritului simultan cu o subtilizară a corpului, pînă la stabilirea unei condiții intermediare, nici spirituală, nici corporală, căreia — aşa cum am mai spus-o — îi corespunde cu deosebire starea de beție erotică. Acolo unde aceasta are loc, prin femeie ajungem, într-o anumită măsură, la înlăturarea granței dintre suflet şi trup, într-un început de. expansiune integratoare a conştiinței în zone profunde barate îndeobşte de pragul inconştientului organic: prin aceasta, expresia „a se uni cu viața" ar putea dobîndi o semnificație deosebită[70]. în alt loc, acelaşi Novalis vorbeşte efectiv de iluminarea vertiginoasă comparabilă cu cea a acuplării, în care „sufletul şi trupul... se ating, chimic sau galvanic sau electric sau arzător" şi care e începutul unei transformări profunde, în dragostea profană, experiențe de acest gen realizate prin utilizarea fizică a femeii sunt rare şi fugitive, dar, din acest motiv, nu sunt mai puțin reale şi nici mai puțin lipsite de valoare semnificativă. Alegem un pasaj din Liam O'Flaherty, care conține şi el indicații cu valoare de semnificație pozitivă: „în el s-a petrecut ceva misterios,, ceva ce nu i se mai întîmplase niciodată... îi pătrundea întreaga ființă ca şi cum în măduva oaselor i-ar fi fost turnat un balsam amestecat cu un vin foarte tare ce-l îmbăta pe loc. Ca într-o beție, dar fără impurități... Senzația asta nu avea nici început, nici sfîrşit, era atît de puternică, încît corpul o urma, fără nici o legătură cu creierul... Nu corpurile erau unite, ci viața, îşi pierduse propria individualitate... Era transportat într-o stare căreia nu-i putea percepe nici măcar durata. Nu fusese inventat nici un limbaj pentru a exprima acel moment suprem al existenței, din care s-ar putea cuprinde cu vederea întreaga viață, nudă şi inteligibilă... Apoi coborîră iarăşi, jos."

Ideea că, din alt punct de vedere, forța liberă a sexului în cursul acuplării poate acționa în mod purificator, catartic, aparține dionisismului şi tuturor celorlalte direcții înrudite cu el. Aici pot fi luate însă în considerare şi momente ce survin uneori şi în experiența dragostei profane. Lawrence nu se

poate pretinde cu siguranță un inițiat, dar el nu face numai literatură și teorie cînd îl pune pe unul din personajele sale să spună: „Simțea că a atins starea cea mai sălbatică a naturii sale... Cum mai mint poeții și toți ceilalți! Te fac să crezi că au nevoie de sentiment, pe cînd

[70] „Te simt a mea pînă în cea din urmă profunzime, te simt în mine așa cum sufletul e contopit cu trupul" (D'Annunzio, în *II Fuoco).* Werther al lui Goethe, Pentru a exprima efectul pe care-l exercită asupra lui femeia, spune: „E ca și cum sufletul mi s-ar fi revărsat în toți nervii" (*Werther,* cartea I, 16 iulie).

lucrul de care au cel mai mult nevoie e acea senzualitate acutfj, distructivă, teribilă... Chiar și pentru a purifica și ilumina spiritul e necesară senzualitatea fără fraze, senzualitatea aceea pură, arzătoare." Am arătat mai sus că, în general, acest scriitor se opreşte la o aberantă mistică a cărnii, iar frazele reproduse adineauri se referă la experiența lecuitoare pe care, pentru un tip sexualmente deviat, ce corespunde marii majorități a femeilor anglo-saxone moderne, o poate reprezenta o utilizare a sexului fără frîne sau inhibiții. Cu toate acestea, aici avem și o mărturie' despre ceea ce pot oferi experiențele similare, în materie de purificare, de îndepărtare sau neutralizare a tot ceea ce, în viața individului exterior, social, creează un baraj obiectiv, împiedicînd contactul cu straturile mai profunde ale ființei; chiar dacă lipseşte un veritabil element transfigurator și nu putem vorbi, așa cum face și Lawrence, decît despre simpla „senzualitate". Fireşte, îrt conjuncturi de felul acesta aspectele pozitive sunt întîmplătoare și rare, nicicînd recunoscute de către subiect la justa lor valoare, motiv pentru care rămîn incapabile de orice dezvoltare ulterioară, de orice „ctiltură". Poate lua însă naştere însuși echivocul lui Lawrence, cel al unei religii „păgîne" a cărnii, în timp ce Spen-gler, în această privință, a văzut corect atunci cînd a spus că orgia dionisiacă are în comun cu asceza faptul că este dușmanul corpului, ca și Jules Romains, cînd a vorbit despre „oarba distrugere a cărnii prin intermediul cărnii". .

Studiind anumite mărturii directe furnizate de către îndrăgostit ne izbim nu rareori de situații ce se raportează la tot ce am spus în. legătură cu un caz cu hebefrenie relatat de Marro. Cine a încercat să prelungească spasmul sexual dincolo de o anumită limită insis-tînd asupra unuia sau altuia dintre procedeele excitative, vorbeşte de senzația insuportabilă a unei forțe — „ca a unei electricități" — care țîșneşte din rinichi și străbate ascendent șira spinării. în această fază, pentru cei mai mulți, experiența încetează a mai fi dezirabilă, ea pare a prezenta un caracter exclusiv fizic și dureros, nu poate fi suportată, e abandonată[71]. în asemenea cazuri

[71] în afara contextului specific, în legătură cu cele de mai sus, e interesanta O referire din *Kămasutra* (II, 1), unde se arată că femeia, în fazele exaltate ale pasiunii, în cursul acuplării „sfirşeşte prin a nu mai avea conştiința propriului trup" și „atunci, la sfîrşit, manifestă dorința de a înceta împreunarea".

suntem obligați să ne gîndim la consecințele unui comportament interior care ajunge să nu mai admită decît percepții devenite fizice. E ca și cum la un moment dat, în individ, circuitului psihic al beției sexuale exaltate i s-ar substitui un circuit exclusiv fizic, pe aici, degradarea procesului; la pragul conștiinței ajung numai senzații negative. Dar îndărătul unei atare fenomenologii nu e poate hazardat să o presupunem pe cea a unor forme parțiale, incipiente ale trezirii forței bazale *kundalinî,* la care aspiră cu deosebire practicile din yoga tantrică, dar care, s-a spus deja, se pot manifesta întîmplător și cu prilejul unirii sexuale. Și „fiorul, focul rapid și mistuitor mai iute ca fulgerul", despre care a vorbit, refe-rindu-se la propriile sale experiențe cele mai intime, J.-J. Rous-seau, nu e lipsit de similitudini cu fapte analoage prin care au trecut nu doar o singură persoană.

Trebuie să mai subliniem că referiri, ca să zicem așa, evo-cator-incitative la treziri le forței bazale sunt conținuse în anumite obiceiuri ale unor tradiții neeuropene, de pildă așa-numitul dans al pîntecelui, mai ales cînd îl execută femeia, cu fond erotic. E drept că aici ne găsim dincolo de domeniul erosului exclusiv profan, deoarece acest dans, despre care în Occident nu. avem decît o idee banală de varieteu, a avut un caracter sacru și tradițional. El cuprinde trei timpi, indicați de înălțimea mișcării brațelor și de expresii ale feței, și corespunzînd cu trei perioade în viața femeii. Ultimul tempo face aluzie la funcția erotică a femeii, care poate trezi, în cursul acuplării, forța bazală, și tocmai în faza aceasta apare mișcarea bazală tipică, ritmică, a pîntecelui și a pubisului. E interesantă mărturia unei persoane (G. *de Giorgio) care a asistat la executarea unui asemenea dans în formele sale autentice: „Am asistat la un *adevărat* dans al pîntecelui, unul arăbesc, cu arabi stînd

pe vine care-i marcau ritmul: eu eram singurul european. De neuitat. Acest dans, firește sacru, este o deznodare a forței *kundalinî,* o evadare în altitudine. Simbolic vorbind, e extraordinar de bogat, de vreme ce femeia e cea care îl execută, şi suferă foarte mult (dansul adevărat e foarte dificil), aproape ca la o naştere, şi *este* o naştere: dar lucrul cel mai frumos, cel mai impetuos e acompaniamentul vocal pe care-l susține femeia însăşi: cîntece răpitoare ce punctează evadarea, ciclul deznodării, zeificarea ascensională, trecerea de la un inel

la altul, de la primul la ultimul centru."[72] Dacă materialul etnologic nu ar fi cules de incompetenți, în acelaşi spirit ca al colecționarilor de timbre, mărturiile de acest gen ar putea fi sporite, şi „civi-Uzații" ar avea probabil motiv să se ruşineze cînd ar trebui să constate cît de plat este, în cele mai multe cazuri, lucrul pe care ei îl numesc dragoste.

în domeniul pozitiv, medical, sunt atestate cazuri în care femeile, în climaxul orgasmului, leşină sau cad în stări semicata-leptice susceptibile să dureze ore în şir. Cazuri de acest gen au mai fost semnalate de Mantegazza în cap. VIII al scrierii *Fisio-logia della donna,* pe cînd în tratatele de erotică indiene ele sunt prezentate ca normale şi constitutive pentru anumite tipuri de femei[73]. Unele consecințe fatale datorate unor stări de felul acesta, similare cu cele despre care vorbeşte Barbey d'Aurevilly în nuvela sa *Le rideau cramoisi,* au lăsat în ultimul timp urme în cronica de scandal. Nu e vorba de „manifestări isterice" — termen generic, care nu lămureşte nimic şi nu face adesea decît să substituie o problemă altei probleme —, ci de fenomene care se dovedesc absolut comprehensibile în cadrul, oferit de noi, al metafizicii sexului. Cînd însă nu se produce întreruperea conştiinței, deseori anumite stări ce însoțesc întîmplător „plăcerea" sau care apar ca repercusiuni suc-| cesive ale culminației orgasmului sunt şi ele foarte revelatoare. E vorba de stări pe care următorul fragment le exprimă foarte binea „Uneori, în brațele lui, o invada un fel de amorțeală aproape clar-i văzătoare, în care credea că devine, prin transfuzia altei vieți, o creatură diafană, fluidă, pătrunsă de un element imaterial extraor- dinar de pur" (D'Annurizio, în *IlPiacere).* Cu o mai mare libertate literară idealizantă, la o senzație similară s-a referit şi Balzac: „Pe j cînd eram pierdut în infinitul leşinului şi sufletul desprins de trup

[72] Se aminteşte totodată aplicarea acestei scheme simbolice vizuale la o unire sexuală într-o postură în care femeia joacă rolul activ stînd călare pe bărbatul întins imobil „şi se deznoadă într-o volută verticală captivantă". Vezi mai departe despre *viparita-maithuna* tantrică.

[73] în clasificările scolastice ale tratatelor erotice indiene sunt menționate **tn9** tipuri de femei care leşină în timpul acuplării, un al patrulea tip care-şi pierde cunoştința încă de la începutul ei, alt tip fiind cel căruia îi e caracteristică, „în toiul, marii pasiuni, aproape dizolvarea în trupul celui iubit", aşa încît aproape nu mai e în stare să spună „cine este el, cine este ea, ce este voluptatea în dragoste" (texte î R. Schmidt, *Indische Erotik,* Berlin, 1910, pp. 19l-l93).

se rotea în zbor departe de pămînt, mă gîndeam că plăcerile acelea erau un mijloc de-a anihila materia şi de-a îngădui spiritului să-şi reia zborul sublim." în realitate, îndrăgostiții cunosc destul de rrecvent, după acuplare, un fel de transă lucidă, paralelă cu o stare de epuizare fizică. Este un posibil ecou difuz al modificării de stare intervenite obiectiv, cu alte cuvinte chiar cînd nu a fost percepută ca atare, în momentul de culminație a acuplării: un fel de franje de rezonanță ale acesteia. De obicei, elementul subtil, hiperfizic al acestui ecou este însă numaidecît neutralizat, deoarece fie se întoarce în sine, fie este alterat de sentimentele unei simple învecinări amoroase omeneşti.

27. Varietăți ale pudorii. Metafizica pudorii

„A naufragiat în acel abis al plăcerii din care dragostea revine la suprafață palidă, tăcută, plină de o tristețe de moarte" (Colette): dacă situațiilor mai sus menționate le contrapunem pe cele depresive, exprimate prin asemenea cuvinte, pe care s-a întemeiat şi cunoscutul adagiu: *animal post coitum triste,* explicația fenomenului e dată chiar de acest adagiu, în măsura în care se referă anume la animal, adică la o dragoste umană mai mult sau mai puțin *more ferarum.* în mod particular, e de presupus că asemenea stări negative şi depresive succed cu deosebire unor uniri neautentice, acelor uniri care, după cum s-a menționat, devin un prilej acceptat de comun acord pentru o plăcere mai mult sau mai puțin solitară a uneia dintre cele două părți sau a amîndurora. De fapt, aceste stări depresive sunt foarte asemănătoare cu acelea care se instalează îndeobşte după actele de plăcere solitară propriu-zise, adică de masturbare.

Este însă posibilă şi o explicație diferită, numai că ea ne duce dincolo de datele cele mai imediate ale conştiinței individuale şi nici nu se poate aplica în marea majoritate a cazurilor. Nu e explicația oferită de morala curentă de nuanță creştină care, plecînd de la o ură teologică față de sex, în aceste

eventuale stări de depresie, de tristeţe sau chiar de dezgust de după „plăcere", ar vrea să vadă un soi de contraprobă trăită a caracterului ei păcătos. Se poate, desigur, să intre în joc senzaţia confuză a unei culpe, pe un plan însă nu moralist, ci transcendental. Şi presupoziţia în acest sens este că există, în adîncul conştiinţei individului respectiv, o dis-. poziţie oarecum ascetică, adică de detaşare. E vorba, apoi, aproape i exclusiv de bărbaţi; se întîmplă foarte rar ca femeia, după o acu-l plare cu care a fost de acord, sâ se simtă deprimată şi înjosită, ci 1 dimpotrivă, dacă nu cumva intervin factori extrinseci, sociali sau i de altă natură (de pildă, inhibiţii inconştiente).

Această posibilitate poate fi luată în considerare, deoarece şil alte date simptomatice ale comportamentului erotic par a ne j conduce în acelaşi punct, printre ele numărîndu-se însuşi feno-j menul pudorii. Ca să abordăm această problemă, trebuie să ne j raportăm din nou la dubla faţă, pozitivă şi negativă, a erosului, stu- \ diată de noHa finele capitolului precedent. Aşa încît în prezentul! capitol ne-am îndreptat atenţia în esenţă asupra acelor fenomene! ale unei transcenderi *pozitive,* prefigurări într-o anumită măsură ale metafizicii sexului oferite de mitul androginului, care pof| figura şi în dragostea profană. Trebuie să examinăm însă şi cealaltă j latură, cealaltă posibilitate, cea indicată de mitul Pandorei: etosul j ca simplu impuls sexual, extravertit, care duce la procreaţie şi car« satisfăcîndu-se, nu suprimă privaţiunea existenţială, ci dimpotrivă,] o confirmă şi o perpetuează, conducînd, dincolo de iluzoria»' „nemurire în cadrul speciei", nu la Viaţă, ci la moarte. în aceasta ordine de idei, în domeniul dragostei profane, dragoste care, îfl cea mai mare parte, sfîrşeşte practic alimenfînd ciclul procreaţiei,! ar trebui totuşi să examinăm problema dacă bărbatul caută femeia! pentru că simte în el însuşi o privaţiune sau dacă, dimpotrivă,! prezenţa femeii şi acţiunea ei creează privaţiunea, provocînd un fell de ruptură internă şi scoţîndu-l din fire pe bărbat, suscitînd în el] starea de dorinţă, de concupiscenţă. Trebuie să ne punem, aşadarjj întrebarea, cum a făcut-o Kierkegaard[74], dacă bărbatul, care se| simţea în mod greşit întreg şi suficient, descoperă, cînd întîlneştel femeia, că e doar jumătate de om, sau dacă nu cumva tocmai ol asemenea conjunctură îl extraverteşte, îl face să decadă dintr-oj condiţie de centralitate, îl vulnerează.

Problema e complexă. Pentru fiecare caz în parte, soluţia.8 diversă, iar evaluarea diferă după punctele de referinţă. Privaţiunea este consubstanţială individului finit, indiferent dacă acesta el conştient de ea sau nu, aşa încît încapsularea Eului său nu poate fi considerată ca o valoarâ, orice transcendere poate în schimb încorpora o valoare. De aici rezultă ordinea de idei pusă în evidenţă în prezentul capitol, în care s-a vorbit despre aspectele pozitive ale experienţei erotice. Dacă luăm însă în considerare toate situaţiile în care ieşirea din sine nu comportă efectiv o regăsire de sine, o ascensiune, o desăvîrşire, atunci în accceptarea impulsului sexual pentru femeie se poate vedea o cădere şi o alterare a fiinţei intime, aproape o trădare în raport cu o vocaţie mai înaltă. Şi conştiinţa acestei situaţii, fie şi confuză, va determina adeseori o îndepărtare de căutarea plenitudinii fiinţei şi a sensului existenţei prin misterul sexului, din pricina problematicii proprii acestei căi. într-un asemenea caz, puterea femeii, fascinaţia distructivă posedată de femeie, extazul înşelător mijlocit de substanţa feminină intimă pot apărea drept letale, duşmănoase, contaminatoare. Chiar fără a ajunge la *foemina janua diabuli* a lui Tertullian, acesta e punctul de vedere prevalent în mediile ascetico-iniţiatice. El e rezumat şi de versetul biblic: *Non des mulieripotestatem animae tvae.*

După cum am arătat, presupoziţia unor reacţii interioare de genul acesta constituie o anumită activare sau conştiinţă embrionară, în individ, a ceea ce în Orient s-ar numi elementul extrasamsaric, virilitatea transcendentă sau, şi mai simplu spus, principiul supranatural al personalităţii umane, în marea masă, o asemenea conştiinţă constituie un fenomen excepţional. Există însă comportamente care nu pot fi explicate decît în funcţie de o formă reziduală obscură de prefigurare a ei.

Tocmai în acest context ne putem ocupa pe scurt de problema pudorii. înainte de orice, trebuie să facem unele distincţii. Există forme generale de pudoare care nu au o referire sexuală specifică: pudoarea, de[T]pildâ, faţă de anumite funcţii fiziologice (defecaţia, micţiunea), pe lîngă pudoarea, în genere, faţă de propria nuditate. Unii consideră că această pudoare nu ar fi înnăscută, aducînd ca argument faptul că nici copiii, nici anumite populaţii sălbatice nu o manifestă. Aici se cade însă în echivocul obişnuit de a socoti drept „natural" la om ceea ce este primitiv. Adevărul este că în om există anumite dispoziţii consubstanţiale „ideii" sale, care pot rămîne potenţiale în stadiile primitive, pentru a se manifesta numai în cadrul unei umanităţi adecvat dezvoltate sub influenţa unui climat potrivit, şi anume cel care corespunde îndeobşte „civilizaţiei", în acest caz, nu trebuie să vorbim de un sentiment „dobîndit", ci de o trecere de la potentă la act a unor dispoznl preexistente. într-adevăr, nu doar într-un singur caz se observă, *m* ceea ce priveşte facultăţile umane, o dezvoltare cu atît mai

târdrw cu cît acestea sunt mai nobile.

Or, fenomenul pudorii, sub aspectul său cel mai general şi ni sub cel sexual, provine dintr-un impuls mai mult sau mai H inconştient al omului ca atare de a pune o anumită distanţă între sine şi „natură", astfel încît definiţia dată pudorii de către MelinalB e parţial corectă: ruşinea resimţită din pricina animalităţii din nfl Nu trebuie să ne aşteptăm însă ca acest instinct să se manifest* stadii prepersonale (ca la copil) sau involutive (ca la sălbatici) care acel principiu superior, acea dimensiune superioară a Ei ce poate da loc unor impulsuri similare, nu ajunge să se exprii ci e total latent sau eclipsat.

Să trecem acum la pudoare sub formele sale corelate cu sexu« litafea. Aici trebuie să examinăm în primul rînd o semnificaţie posibilă a pudorii faţă de propria nuditate, diferită de semnificaţia menţionată adineauri; în al doilea rînd, trebuie să luăm în considerare pudoarea specifică faţă de organele sexuale; în al treilea rînd, trebuie să cercetăm pudoarea faţă de actul sexual. în privinţa primelor două specii de pudoare, trebuie să facem o distincţie foarte netă între pudoarea masculină şi pudoarea feminină. Pudorii femeii trebuie să-i contestăm în principiu semnificaţia profundă, metafizică, despre care vom vorbi mai departe. La fel ca şi îndărătnicia, „modestia" sau „inocenţa" ei, pudoarea este un simplu ingredient al atractivităţii sale sexuale şi o putem încadra printre caracterele terţiare ale sexului său (cf. s 10). Asupra acestui punct vom reveni de altfel în capitolul următor. Un asemenea aspect sau sens „funcţional" nu se întîlneşte însă în pudoarea masculină, *m* dovadă că pudoarea feminină nu e un fapt etic, ci unul sexual es« că pudoarea faţă de propria nuditate încetează cu totul, după cu» bine se ştie, cînd femeile sunt numai între ele, şi face chiar ld| plăcerii exhibiţionismului (cu excepţia împrejurărilor cînd intfl vine vreun complex de inferioritate, adică teama de a avea un corp mai puţin frumos şi mai puţin dezirabil decît celelalte), în timp« ea subzistă printre bărbaţi (aici facem abstracţie de ceea ce ejjj priu unor faze de primitivizare ale unei civilizaţii, ca în cea temporană). Pe temeiul acestui caracter funcţional, pud< feminină are şi un sens psihologic-simbolic din care derivă viaţa şi transferabilitatea obiectului ei propriu. Se ştie că pînă mai ieri în rîndul femeilor arabe şi persane obiectul maxim de pudoare sexuală era gura, în asemenea măsură, încît, dacă o fată din aceste popoare ar fi fost surprinsă de un bărbat fiind îmbrăcată numai într-o cămaşă, ea ar fi folosit-o numaidecît ca să îşi acopere gura, fără sâ o deranjeze faptul că astfel îşi punea în evidenţă părţile jnult mai intime ale trupului. La chinezi, un obiect particular al ruşinii erau în schimb picioarele, astfel încît femeile rareori con-simţeau să şi le arate fie şi propriului soţ. Şi am putea indica alte localizări curioase ale obiectului pudorii, în funcţie de popoare şi de epoci. Realitatea este, în acest context, că o anumită parte a corpului are doar o valoare de simbol şi arătarea, neascunderea ei înseamnă o deschidere de sine, o nesustragere, uri mod de a nu niai fi pentnî sine. Pe această bază, adică pe baza acestei funcţionalităţi simbolice a pudorii, în care partea reprezintă fiinţa cea mai intimă, putem înţelege că obiectul ei poate varia, chiar dacă în mod firesc prevalează referirile la acele părţi ale corpului femeiesc corelate cu sexualitatea, altfel spus cu utilizarea sexuală a femeii. Această idee reflectă tocmai faptul că la unii autori latini expresia „a gusta" sau „a folosi" *pudicitia* unei femei era sinonimă cu deflorarea, adică cu maximul ei abandon erotic.

Funcţionalitatea sexuală a pudorii feminine, absenţa, în cazul ei, a unui caracter etic şi autonom, sunt clar atestate de faptul, la fel de notoriu, că o femeie îşi manifestă pudoarea atunci cînd atenţia masculină se orientează asupra unei porţiuni a nudităţii ei, care însă poate fi mult mai parţială decît cea pe care tot ea, în diferite împrejurări, şi-o expune public fără urmă de reţinere: în zilele noastre, bunăoară, ea s-ar ruşina să-şi arate picioarele în ciorapi de mătase ridicîndu-şi rochia, în timp ce, îmbrăcată doar în costumele de baie moderne din două piese, care-i acoperă doar cîţiva[7] centimetri pătraţi de trup, poate circula cu o impudică inocenţă de animal. S-a relevat astfel pe bună dreptate că lipsa pudorii nu trebuie dedusă din lipsa veşmintelor, forme particulare de pudoare fiind atestate şi la populaţii care umblă goale sau aproape goale, la fel cum, dimpotrivă, prezenţa pudorii nu trebuie, dedusă din cea [a] veşmintelor, întrucît acoperirea trupului nu e deloc o garanţie a Prezenţei unei veritabile pudicităi[75]. Se ştie de altminteri foarte bine cît de des utilizează femeia veşmintele doar pentru a produce un mai mare efect excitant prin aluzie la făgăduinţele nudităţii sale. Montaigne a putut spune că „sunt lucruri pe care le ascunzi ca să le arăţi mai bine".

Sub o cu totul altă lumină va trebui considerat faptul *cm* aproape în întreaga lume, conceptul de organe genitale a fost corelat cu conceptul a ceva de care trebuie să-ţi fie ruşine *(putendum, leputende, Ies paities honteuses* „părţile ruşinoase" etc.). Aceasta se extinde însă şi la activitatea

amoroasă, deoarece nu numai cînd e vorba de unirea trupurilor, dar şi în legătură cu mani-festări mult mai puțin intime, îndrăgostiții dovedesc în general pudoare, iar G. B. Vico a mers atît de departe, încît a asociat sentimentul de a fi văzuți de către un Dumnezeu cu ruşinea ce ar fi împins, în vremurile primordiale, cuplurile omeneşti să se ascundă cînd se uneau sexual. în acest context, unele observații ale lui Schopenhauer merită atenție. Schopenhauer se întreabă de ce oare îndrăgostiții schimbă prima privire plină de dorință pe ascuns şi aproape cu teamă, de ce oare ei se ascund în clipele lor de intimitate şi, dacă se înfîmplă să fie surprinşi în actul unirii lor, se tulbură şi se înspăimîntă într-atîta, de parcă ar fi fost prinşi comițînd o crimă. Schopenhauer relevi că asemenea comportări ar rămîne de neînțeles, dacă acestui abandon în actul dragostei nu i s-ar asocia sentimentul confuz, transcendental, al unei culpe, al unei trădări. Explicația pe care o oferă el e însă forțată şi inadecvată. Viața ar fi în esență durere şi mizerie, iar întrucît, după Schopenhauer, sensul şi scopul ultim al oricărui eros ar fi pro-creația, îndrăgostiții s-ar ruşina şi s-ar simți vinovați cînd se supun instinctului procreativ menit să perpetueze durerea şi mizeria lumii în noile ființe. „Dacă optimismul ar avea dreptate, dacă existența noastră ar fi darul, ce ar trebui primit cu recunoştință, al unei bunătăți supreme iluminate de înțelepciune, fiind, aşadar, un lucfl prețios, glorios şi aducător de bucurie, actul care o perpetuează trebui să prezinte atunci o cu totul altă fizionomie;"[76] RațiqM mentul e însă foarte puțin convingător/Chiar şi pesimismul ifl Schopenhauer e un simplu produs al unei filozofii personalM oricum, fenomenele la care se referă survin şi în civilizații cu totj străine de pesimism şi îndepărtate şi de concepții dualiste, pdH $_{ce}$le ce au creat în creştinism o antiteză între spirit şi „carne". Ceea *ce* Schopenhauer a pus în mod corect în evidență corespunde mai degrabă unui fapt existențial autonom, în legătură cu care înseşi diversele condamnări moralizatoare şi teologice ale raporturilor sexuale sunt simple derivații absolutizate, subsistînd adică fără a mai avea vreo conexiune directă cu o semnificație profundă. în realitate, aici e vorba de sentimentul obscur al ambivalenței ero-sului, care, în timp ce, pe de o parte, seduce cu aparențele unei beții ce-l face pe individul finit şi scindat să presimtă că se depăşeşte, cuprinde, pe de alta, şi posibilitatea unei căderi, a trădării fjață de o vocație mai înaltă, şi, datorită caracterului iluzoriu şi contingent ce poate fi propriu satisfacerii celei mai curente a dorinței şi instinctului, ca şi, în plus, tuturor elementelor ce țin de valoarea procreației pînă la faptele sociale şi sentimentale ale dragostei din relațiile dintre cele două sexe, are semnificația unui surogat şi a unei amînări în dobîndirea unui sens absolut al existenței. în sfîrşit, dacă nu la femeie, cel puțin la bărbat poate fi vorba de o senzație obscură a prejudiciului pe care însăşi dorința îl reprezintă pentru ființa intimă, pentru principiul supranatural în sine, ori de cîte ori nu se obține din venin un remediu şi din alterarea ființei un extaz într-un fel sau altul eliberator. Sub forma unor fapte de comportament neasociate cu o idee, cu un concept al conştiinței reflexive, ca umbre foarte îndepărtate ale acestor semnificații ce țin de metafizica sexului, circulă, chiar şi în rîndu-rile umanității celei mai obişnuite şi mai aproximative, semnele constînd în fenomenul pudorii sexuale şi în celelalte fapte menționate mai înainte. Inteligibile în cadrul unei concepții natu-ralist-biologice a ființei umane[77], aceste fapte sunt abia atinse de banalitatea diverselor interpretări „sociale" şi trebuie să privim ca pură fantezie cele inventate de către psihanalişti prin raportare la tabuurile sexuale al sălbaticilor şi la complexele ancestrale corespunzătoare ale subconştientului. Singura interpretare care a mers ceva mai în adînc e tocmai cea schopenhauerianâ, care, după cum am văzut, aduce în scenă un obscur sentiment transcendental de cul-

[77] Se poate nota că, din alt punct de vedere, apare diferența internă dintre. 'Wicția sexuală şi funcția nutritivă. Dacă *şi* una, şi cealaltă ar f: la fel de „biologice" 5' ^{d}e „naturale", nu ar trebui să ne fie mai ruşine de acuplare decît de hrănire, sau ^{nu} ar trebui să ne ruşinăm mai puțin de hrănire decît de acuplare.

pabilitate, dar în cazul acesta referirea la ideea potrivit căreia „viața e durere" nu e mai puțin inadecvată decît acea interpretare vulgară a budismului (împărtăşită de altminteri şi de Schopenhauer însuşi) potrivit căreia tocmai durerea existeftței ar fi făcut să se nască, în Orient, impulsul de a realiza *sambhodi* — iluminarea — şi nirvana.

28. Semnificația orgiei

Abstracție făcînd de cazurile de regresiune naturalistă (ca în anumite forme moderne aproape caste de impudoare feminină) sau de degenerare libertină, unul din puținele contexte în care erosul se evidențiază în formă nudă, lipsită de inhibiție, constă în riturile şi serbările orgiastice colective: experiențe, acestea, care ne duc însă mulț»dincolo de fenomenologia dragostei şi a sexualității

profane. Pe baza celor spuse deja, apare firesc ca în asemenea cazuri să dispară acea specie de „complex de vinovăție" inconştient ce poate fi pus în legătură cu acțiunea sexului: pentru că aici, încă de la început, oscilația erosului e rezolvată în sensul sacral, sens corespunzător posibilităților sale pozitive şi opus nevoii de acuplare a simplului individ. Şi chiar printre populațiile primitive se poate constata că, deşi subsistă în general o repulsie față de actul sexual practicat pe față şi în public, această atitudine dispare cînd actul respectiv se înscrie într-un context cultural. Dincolo de nuditatea rituală, se poate cita şi cazul privitor la femeie, şi anume gestul numit în Grecia antică dcvdoupuxx, potrivit căruia, urmînd o paradigmă divină, aceasta îşi ridica poalele şi-şi arăta partea cea mai intimă a trupului, atestînd faptul că însăşi „pudoarea funcțională" feminină poate fi total absentă cînd intervine o împrejurare sacrală. Putem include aici o discuție despre metafizica orgiei ca tranzita de la fenomenologia dragostei profane la acea fenomenologie care va face obiectul capitolelor următoare. într-adevăr formele orgiastice reprezintă ceva intermediar: aici, condiționările individuale ale erosului sunt depăşite, dar, în acelaşi timp, nu este vorba de un tip de unire diferit de cel uzual, adică de acela ce are ca rezultat emisia spermatică în cavitatea vaginală a femeii, cu posibilitatea corespunzătoare a unei fecundări. Referitor la acest ultim punct,e semnificativ însă că, dupŞ informațiile de care dispunem, pare 8 rezulta că în orgiile colective sacrale cazurile de fecundare au fost mai puțin numeroase decît s-ar fi cuvenit să ne aşteptăm, ca şi cum, cu prilejul lor, forța sexuală ar fi căpătat, din interior, o orientare diferită.

în promiscuitatea orgiastică finalitatea cea mai nemijlocită şi evidentă este neutralizarea şi excluderea a tot ce se referă la „individul social". Chiar în domeniul etnologiei ideea de promiscuitate ca stadiu „naturalist" originar a fost în bună măsură depăşită[78]. în realitate, chiar şi printre sălbatici promiscuitatea apare aproape întotdeauna limitată la împrejurări speciale corelate cu elementul ritual. Că e vorba de orgii ale unor populații primitive şi exotice sau de serbări analoage din Antichitatea occidentală, numitorul comun îl constituie înlăturarea temporară a tuturor interdicțiilor, a tuturor deosebirilor de condiție socială şi a tuturor obligațiilor datorită cărora erosului i se refuză de obicei orice manifestare sub formă elementară. Principial vorbind, regimul promiscuității nu exclude numai condiționările individului social, dar şi pe acelea aferente unui strat mai profund, şi anume stratul individului ca personalitate. Tinde, aşadar, la o eliberare cvasitotală.

Unele dintre aceste serbări ale populațiilor sălbatice au avut un caracter sezonier ce a dat naştere unor interpretări unilaterale, tocmai pentru că nu s-a ținut seama de posibilitatea ca tot ce se întîlneşte în domeniul etnologiei să reprezinte nu ceva primar, ci o serie de forme deja degradate şi ocultate. Fie că au existat sau nu intenții „magice" în sens restrîns (rituri de fecunditate, de fertilizare etc), rațiuneasențială a datelor acestor serbări este văzută deseori sub corespondențe cosmico-analogice. Astfel, împăratul Iulian a reamintit că, de pildă, data solstițiului de vară fusese aleasă pentru celebrarea unor serbări de felul acesta deoarece în momentul acela soarele pare a se desprinde de orbita sa şi a se pierde în infinit: fundal cosmic şi „climă" extrem de adecvate pentru o tendință similară către eliberarea orgiastică şi dionisiacă. Denumirea romană a unei sărbători care, lăsînd la o parte anumite trăsături de licență populară, păstra parțial, indiscutabil, şi trăsăturile unui climat orgiastic, Saturnaliile, e semnificativă şi din alt punct de vedere. Potrivit interpretării populare, prin acestea se intenționa celebrarea unei întoarceri temporare la epoca primordială, al cărei rege fusese Saturn-Cronos, epocă în care nu existau nici legi, nici I deosebiri sociale între oameni. E aceasta traducția exoterică a unei idei mai profunde: se oferea, în termeni temporali, istorici, ca ree-**vocare** a unui trecut mitic, participarea la o stare mai degrabă deasupra timpului şi istoriei şi, în termenii unei aboliri a deosebirilor sociale şi a interdicțiilor, se prezenta finalitatea cea mai adevărată, aceea de a depăşi interior forma, limita individului ca atare.

în ansamblu, susținute de structuri instituționale sacrale şi alimentate de climatul propriu unei acțiuni colective, sărbătorile j orgiastice aveau ca scop o operă catartică şi de spălare a spiritului, j de neutralizare a tuturor stratificărilor conştiinței empirice prin *l* intermediul sexualității, despre care am afirmat că se pot realiza în I unele cazuri de eros profan intens chiar şi în unirile individuale. Termenul, uzat acum, de „spălare" permite în plus stabilirea unor 1 conexiuni ulterioare de sensuri. în fapt, în simbolismul tradițional I „Apele" reprezentau substanța nediferențiată a oricărei vieți, adică I viața în stadiul anterior oricărei forme, liberă, aşadar, de toate] limitațiile individuației. Pe această baziUin riturile multor tradiții I „imersiunea în apă simbolizează regresiunea în preformal, rege- j nerarea totală, noua naştere, căci 0" imersiune echivalează cu »| disoluție a formelor, cu o reintegrare în modul nediferențiat al I preexistentei"[79]. Conform acestei semnificații, Apele reprezintă elementul

care „purifică" şi, în termeni religioşi, exoterici, „care spală de păcat" şi, astfel, regenerează; se ştie cum însăşi o semnificaţie de acest fel, nelipsită din marea varietate a riturilor de puri-l ficare, s-a păstrat şi în sacramentul creştin al botezului.

Anticipînd ordinea de idei de care ne vom ocupa în capitolul următor, trebuie să mai relevăm că în simbolismul tradiţional Apele şi principiul feminin deificat sub forma unei Zeiţe sau Mame apar strîns asociate: semnul arhaic al Apelor V este şi cel al Femeii şi al Zeiţei sau al Marii Mame, provenind din schemati- \ zarea liniilor pubisului feminin şi ale vulvei. Putem spune că toate′* acestea fixează caracterul propriu orgiilor sub unul din aspectele lor fundamentale: e vorba de o regresiune eliberatoare în inform, \ săvîrşită sub semn feminin. Astfel, ca să invocăm fapte dintr-un **domeniu** oarecum mai deosebit, nu e lipsit de interes să con-jj

[7]' M. Eliade, *Trăite d'histoire des religions,* Paris, 1949, p. 165. (Trad. Mariana Noica. *N.* (rad.)

semnăm relaţia pe care o au cu Apele *apsara-selt,* entităţi feminine fermecătoare, „hetaire cereşti" care, în eposul indian, se încarnează pentru a seduce asceţi. Născute din Ape, numele lor vine de la *ap* „apă" şi *sară,* a cărui rădăcină e *sri,* care înseamnă „a alerga", aici in sensul de „a curge". Şi, pentru un context analog, vom aminti sărbătoarea siriacă antică, neînfrînată, a Apelor, Maiumas, în care femeile se arătau goale în apă, provocînd beţia şi încîntarea celor ce veniseră acolo cu mintea limpede. E bine să avem în vedere acest punct particular, care nu e pus în evidenţă în interpretarea propusă de către autorul deja citat: interpretare ce, altminteri, e întru totul binevenită, dacă facem deocamdată abstracţie de ceea ce afirmă despre aspectul magic, şi nu doar interior, al experienţei orgiastice (despre acest aspect vom vorbi în cele ce urmează): „în directă legătură cu credinţele în regenerarea ciclică, realizată de ' ceremonialul agrar, se găsesc nenumărate ritualuri orgiastice, de reactualizare fulgurantă a haosului primordial, de reintegrare nediferenţiată dinainte de creaţie", scrie Eliade[80]. „Orgia, întocmai ca imersiunea în apă, anulează creaţia, dar o regenerează totodată; identificîndu-se cu totalitatea nediferenţiată, pre-cosmică, omul speră să revină la sine, restaurat, regenerat, într-un cuvînt, «un om»."[H] Dată fiind semnificaţia unei deschideri cosmico-panteiste pe care o poate dobîndi astfel orgia pentru cel ce-i priveşte efectele ca experienţă a individului, devine iarăşi evidentă ai£i ambivalenţa, dubla posibilitate, pozitivă şi negativă, a erosului. în fapt, experienţe de genul acesta se pot găsi pe linia eliberărilor extatice proprii Misterelor Femeii şi Mamei, lor opunîndu-li-se scopul principal al iniţierilor celebrate sub semn uranico-viril. Contactul cu Apele, cu amorful, poate avea un dublu deznodămînt, dacă luăm în considerare în mod corect nucleul supranatural al personalităţii: poate deschide şi, deopotrivă, .dizolva acest nucleu. Faptul acesta, oarecum, a fost văzut de însuşi Eliade[82] care a amintit maxima lui Heraclit (fr. 68): „Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte", corespunzînd celei diritr-un fragment orfic: „Pentru suflet, apa este moartea" (Clemr, VI, II, 17, 1). Sunt afirmaţii care se justifică prin raportare la idealul solar, la „calea

uscată" a eliberării uranice, a desprinderii absolute din cercul pro-creaţiei, a cărui substanţă şi hrană, potrivit altui aspect, mai special, al simbolismului menţionat, este principiul umed. Din acest motiv s-a şi operat, tradiţional, o diferenţiere în simbolismul Apelor, Apelor superioare fiindu-le opuse Apele inferioare. După cum se ştie, acest motiv figurează chiar în *Biblie,* şi, referindu-se la el, Giordano Bruno spune: „Sunt două feluri de ape: inferioare,! sub firmament, care orbesc, şi superioare, deasupra firmamentului, j care ilumineză."[83] Fără a zăbovi asupra acestui punct, să ne mărginim a confirma, pentru orgie, semnificaţia unei forme inter-mediare în care înlăturarea condiţionărilor individuale şi momentul j transcenderii prezintă, pe un plan superior, cu un fundal de la bun început de natură sacrală, aceeaşi dublă forţă pe care o au în dra-: gostea. umană.

29. Marchizul de Sade şi „Calea Mîinii stingi"

Cînd am vorbit despre sadism, am făcut distincţie între un sadism \ aberant, ca nevoie, la unii indivizi nevrotici sau taraţi, a cruzimii înţelese ca un afrodisiac psihic necesar lor pentru a-şi realiza-satisfacţia sexuală, şi sadismul înţeles ca un element natural al ero-sului ce poate fi deosebit de activat spre a conduce posibilităţile erosului însuşi dincolo de limitele obişnuite.

Dar trebuie să mai facem încă două distincţii. In primul rînd, trebuie să distingem sadismul cu fond sexual şi sadismul în sens.<. larg, unde referirea la sex şi la femeie poate lipsi sau figura numai în mod secundar, esenţialul constînd în plăcerea cruzimii, plăcerea răului şi a distrugerii în sine şi sub toate formele. Derivarea j genetică a acesttii de-al doilea sadism din primul, adică dintr-un" fapt sexual, curentă în unele psihologii şi mai cu seamă în psih-l analiză, trebuie privită ca absolut neîntemeiată. Şi nu numai atît: însuşi sadismul în accepţiunea generică se încadrează într-o categorie mai vastă şi mai importantă, cuprinzînd fenomene foarte complexe şi care se pot defini, în ultimă

instanţă, ca o orientare existenţială elementară. Pentru a clarifica acest punct, trebuie să eliberăm însă terenul şi să facem încă o distincţie între experienţele care, oricît ar fi de problematice şi de excentrice, îşi păstrează totuşi caracterul natural, şi caracterul artificial a ceea ce trebuie numit, în general, perversiune.jAvem de a face cu perversiunea atunci cînd subiectul resimte plăcere în executarea anumitor acte doar pentru că acestea sunt prohibite, doar pentru că acestea, potrivit unei morale date, sunt considerate ca „rău" sau ca „păcat". Sadismul însuşi poate lua această nuanţă. Unele afirmaţii ale lui Baudelaire sunt semnificative în acest sens: „Voluptatea unică şi supremă a dragostei stă în certitudinea de a putea face *răul.* Iar bărbatul şi femeia ştiu din născare că în rău stă orice voluptate."[84] Tot ceea ce prezintă drept „pervers" aşa-numitul decadentism din secolul al XlX-lea (parţial Byron, apoi Baudelaire, Barbey d'Aure-villy,Oscar Wilde, Villiers de PIsle-Adam, Swinburne, Mirbeau etc.) are acest caracter artificial: nu e decît literatură şi cerebralitate. E însă o reacţie aproape copilărească să simţi plăcere pentru un lucru numai pentru că el reprezintă „interzisul" şi pentru că actul are caracterul unei transgresiuni. Oricum, pentru unii aşa ceva poate constitui un afrodisiac — şi Anatole France, referindu-se la o atare ordine de idei, a scris nu pe nedrept: „Considerînd-o ca pe un păcat, creştinismul a făcut mult pentru dragoste." Scenariul blas-femiator al liturghiilor negre şi al satanismului, aşa cum a fost el cunoscut de marele public prin intermediul unor opere precum cele ale lui Huysmans, intră şi el în acest cadru. Este tocmai cadrul decadentismului. E vorba, acum, să măsurăm după acest etalon sadismul luat în sensul general mai sus menţionat. Drept care ne vom adresa chiar celui care a dat numele acestei tendinţe, „divinului marchiz", lui Donatien-Alphonse-Francpis de Sade (1740-l814). Dacă luăm în considerare omul, numeroase indicii ne pot face să credem că sadismul său a avut în mod preponderent caracterul unei simple perversiuni intelectuale/Sade era un tip delicat şi aproape feminin. Nu. se ştie nimic despre veritabile delicte de o gravitate deosebită, de care ar fi.trebuit să dea seama. Dincolo de libertinajul obişnuit al nobililor din vremea sa nu i se cunosc fapte care să ţină în mod special de cruzime. Pozitiv se ştie doar că odată a pus să fie biciuită pînă la sînge o fînără femeie, pe care apoi a posedat-o: este o practică erotică bine cunoscută şi larg răspînditâ, după cum o atestă numeroase cazuri din trecut. E drept că de mai multe ori Sade, în ciuda poziţiei lui sociale, a căzut sub rigorile legii şi o vreme a fost silit să părăsească Franţa, dar ceea ce i s-a putut imputa era, cum spuneam, foarte departe de toate ororile descrise în cărţile sale. In plus, deşi a trăit în perioada cunoscută sub numele de Teroare a Revoluţiei franceze, el nu a profitat cii nici un chip de ocaziile excepţionale pe care asemenea vremuri le-ar fi putut oferi unui ins avid de sînge şi cruzime, ci dimpotrivă, s-a expus unor pericole serioase pentru a-i salva de la ghilotină pe unii prieteni şi pe înşişi socrii săi. Principalele două iubiri ale vieţii sale au fost absolut normale: cea pentru soţia sa, de care s-a despărţit (nu însă din cauza unor abuzuri sadiste) şi, ulterior, cea pentru sora ei, cu care a şi convieţuit apoi. „Sadismul" său a fost, aşadar, esenţialmente cerebral, adică rod al imaginaţiei, şi s-a limitat la operele scrise de el, ca o cva-sicompensaţie spirituală, de-a lungul vieţii de solitudine petrecute în închisori şi în ospiciul din Charenton, unde se spune că a fost închis din ordinul lui Bonaparte, chiar dacă era fundamental sănătos psihic, mi pentru fapte reale de perversitate crudă, ci pentru că nu i-ar fi iertat anumite aluzii răuvoitoare la adresa lui prezente într-un opuscul al lui Sade. Numeroase au fost femeile care l-au iubit şi care au încercat să obţină de la Napoleon punerea în libertate a acelui „pauvre marquis"[85].

Nici analiza operelor lui Sade nu furnizează un cadru perfect unitar. Scriitorii francezi care în ultimul timp l-au exhumat şi valorizat au vrut să vadă în el mai cu seamă pe apărătorul acelui *homme . naturel* sau *homme râel,* adică al omului care se afirmă ca atare în pofida oricărui obstacol, în integralitatea instinctelor sale, ceea ce, ar duce în final la un plan destul de insipid. în plus se găsesc în ele simptome de reziduuri moralizatoare curioase, pentru că altminteri *î* nu se explică, de pildă, cum poate folosi Sade, nu doar o dată, ter-| menul *infamie* pentru a denumi acţiunile nelegiuite ale unuia sau altuia dintre personajele sale. Dacă citim apoi acea relatare romanţată a unor fapte petrecute în realitate şi intitulată *La mâr-quise de Gange,* găsim nu doar o descriere a sacramentului spovedaniei şi al pocăinţei vrednică de a fi inclusă într-un manual de religie, ci ni se revelează şi un moralism care ajunge să falsifice adevărul faptelor prezentîndu-l ca lovit de pedeapsa divină pe unul din vinovaţii care, dimpotrivă, s-a sustras justiţiei şi a trăit fericit pînă la moarte.

Trebuie, aşadar, să „izolăm" oarecum o anumită linie de gîndire în scrierile lui Sade, dacă vrem să identificăm o viziune generală asupra vieţii care ar putea sluji drept fundament filozofic şi justificare a „sadismului". Este vorba de ideea că forţa predominantă în univers e cea a „răului", a distrugerii, a crimeiSade admite că există un Dumnezeu creator şi conducător al lumii, dar el e un Dumnezeu rău,

un Dumnezeu a cărui esență e „răul" şi care se complace în săvîrşirea răului, a crimei şi a distrugerii, folosindu-le ca elemente pentru planurile sale[86]. Astfel, preponderența negativului asupra pozitivului ar apărea drept lege a realității: natura ne dovedește că ea nu creează decît pentru a distruge şi că distrugerea e prima dintre legile sale[87]. O dată însă admise toate.acestea, se impune o inversare a tuturpr valorilor: elementul negativ şi distructiv trebuie să treacă pentru noi drept cel pozitiv, drept cel conform nu numai cu natura, ci şi cu voința divină, cu ordinea (sau, mai bine zis, cu dezordinea) universală; iar cine, dimpotrivă, urmează calea virtuții, a binelui, a armoniei ar trebui considerat ca făcînd parte dintre adversarii lui Dumnezeu.

Altă consecință logică este că viciul şi crima, pentru a fi conforme cu forța cosmică predominantă, vor fi totdeauna victorioase, fericite, recompensate, sublime, în vreme ce virtutea va fi totdeauna frustrată, pedepsită, nefericită, marcată de o neputință

[86] Sade, *Juliette ou Les piosperites du vice,* ed. 1797, II, pp. 314-350: Există „un Dumnezeu care a creat tot ce se vede, dar pentru rău; el nu se bucură decît de rău şi răul e esența lui... Lumea a creat-o întru rău şi cu ajutorul răului o susține, pentru rău o perpetuează; creațiunea trebuie să existe impregnată de rău: eu văd răul etern si universal în lume... Autorul universului e cea mai rea, cea mai sălbatică dintre toate ființele. Va continua să existe, aşadar, după toate creaturile care populează toată lumea aceasta şi ele toate sevor reîntoarce în el." Citate după Mario Praz, *La* came, *la morte e ii diavolo nella letteratura romantica,* Milano-Roma, 1930.

fundamentală[88]. La care se adaugă tema sadistică propriu-zisă, voluptatea, extazul legat de distrugere, de cruzime, de infracțiune: „A te îndoi că maxima cantitate de fericire pe care omul trebuie să o găsească pe pămînt este irevocabil legată de crimă e, într-adevăr, ca şi cum te-ai îndoi că soarele este primul motor al vegetației", scrie Sade[89], adăugind: „O, ce acțiune voluptuoasă este cea a distrugerii. Nu există *extaz* comparabil cu acela pe care-l savurezi dedîndu-te acestei infamii divine!"[90] Plăcerea unei acțiuni distructive care ar vrea să violeze înseşi legile naturii cosmice[91] se asociază în cele din urmă cu un soi de teorie a supraomului. „Noi suntem dumnezei!" exclamă unul dintre personajele acestor romane.

Dacă în ele predomină situațiile de sadism sexual, acest sadism devine un simplu episod raportat la concepția generală, care se înfățişează ca o aberație doar dacă e considerată în sine, încetînd însă a mai fi astfel dacă o eliberăm de coloratura perversă şi o raportăm la un orizont mai vast. Latura perversă constă în tot ceea ce, la Sade, reprezintă plăcere a transgresiunii, a răului ca atare, şi ea, dacă îi examinăm cu grijă ideeacentrală a filozofiei sale, implică printre altele o contradicție evidentă. într-adevăr, a vorbi despre rău şi despre transgresiune, a percepe ca rău şi transgresiune anumite acte.are un sens numai dacă presupune o ordine pozitivă, o lege recunoscută, în timp ce, aşa cum s-a văzut, pentru Sade această ordine şi această lege nu există, dat fiind că râul ar constitui esența lui Dumnezeu şi a naturii. Aşa încît e corect ceea ce a notat Mario Praz[92] în această privință, şi anume că, vrînd să se bucure de plăcerea transgresiunii, de violența împotriva a ceea ce există, sadistul nu ar avea altă alegere decît practicarea bunătății şi a virtuții, deoarece numai acestea ar semnifica anti-natura şi anti-Dumnezeul, o revoltă şi o violență împotriva a ceea ce, potrivit premisei, ar constitui fondul ultim — rău — al creației. De fapt, orice

[88] Sade vorbeşte despre o „rătăcire pe drumul virtuții" şi ajunge să spună că . „întrucît virtutea reprezintă un mod contrar față de sistemul lumii, toți tei care o urmează pot fi siguri că vor avea de suferit chinuri înfricoşătoare pentru a reintra în sînul răului, autorul şi regeneratorul a tot ce vedem" *(Juliette,* II, pp. 345-346). *»[9]Justine,* II, p.-l17. [90] *Juliette,* II, p. 63. [n] *Justine,* IV, pp. 40-41. [92] *Op. cit.,* p. 104.

satanism, pentru a fi consecvent, presupune o recunoaştere intimă, inconştientă a sacralității şi a legii pe care el o ultragiază; poate fi, aşadar, sadism numai într-un sens destul de subtil, ca plăcere de a viola, acționînd într-un anumit mod, tot ceea ce *în propria conştiință* i s-ar opune. E o diferență esențială între săvîrşirea unui act pentru că e considerat rău sau păcat (după cum alții, din acelaşi motiv, nu l-ar săvîrşi) şi săvîrşirea lui pentru că nu îl percepi nici ca rău, nici ca păcat. Cine acționează pozitiv, iar nu polemic, nici măcar nu ar pomeni de „rău" sau „păcat" ori de transgresiune; el nu ar găsi în sine însuşi nici un punct de referință spre â le da acestor cuvinte o semnificație oarecare. Ar fi pur şi simplu cel ce se identifică cu una dintre forțele active în lume[93].

Ajunşi aici, e necesar să arătăm că asemenea experiențe pot avea orizonturi diferite şi o vom fac&

reluînd tot ceea ce am menţionat în legătură cu metafizica durerii. Nu Sade a fost primul care a evidenţiat semnificaţia şi extensiunea în lume ale elementului distructiv. Numai faptul că de aici îşi extrage fundamentul pentru un soi de contra-religie, numai unilateralitatea şi „perversitatea" conferă un caracter specific ideilor sale. într-o concepţie completă, trei aspecte trebuie distinse în creaţiune şi sunt atestate în ea: puterea care creează, puterea care conservă, puterea care distruge, corespunzătoare cunoscutei triade hinduiste Brahma, Vişnu şi Siva. în termeni teologici abstracţi, aceeaşi tripartiţie se regăseşte în ideea occidentală despre divinitate în întreita sa funcţie de a crea, dea păstra şi de a readuce la sine tot ceea ce a creat. Dar, sub un anumit aspect, adică sub aspectul dinamic şi imanent, readucerea la sine poate echivala şi cu distrugerea, cu funcţia lui Siva, dacă recunoaştem în divinitate infinitul, ceea ce în esenţa ei trans-cende orice formă, orice lege, orice finitudine. Pe această bază se defineşte aşa-numita „Cale a Mîinii stingi", *vămăcăra* tantrică[94]. în Occident, dionismul preorfic antic, religia lui Zagreus ca „Mare Vînător care ia cu sine totul", în Orient însuşi ăivaismul şi cultele

[93] Un tip de sadic necerebral, dar autor efectiv al unor atrocităţi şi perversităţi inimaginabile, a fost mareşalul Gilles de Rais, care luptase sub Ioana d'Arc. Lăsînd la o parte faptul că ne apare ca un fel.de obsedat, pînă şi el a murit într-o desăvîrşită Pocăinţă. Oscar Wilde, apologet al perversităţii, pentru tot ceea ce, în cazul iui, tosemna aceasta — o homosexualitate cu puternice nuanţe estetizante — s-a pocăit [m] închisoare, în vreme ce pe eroul său, Dorian Gray, îl vedem acţionînd permanent [01] conştiinţa că face răul, gata, aşadar, să recunoască totuşi contrarul ca binele.

legate de KălI Durgă şi alte divinităţi „teribile" (cărora, la alt popoare, le corespund alte divinităţi) s-au caracterizat deopotrivă prin recunoaşterea şi exaltarea a tot ce înseamnă distrugere, | lare, dezlănţuire, au cunoscut şi ele extazul eliberator ce poate fi provocat de toate acestea, deseori în strînsă relaţie cu experienţa j orgiastică: spre deosebire însă de Sade, fără nici o nuanţă de trans-l gresiune sacrilegă, ci, dimpotrivă, într-un cadru ritual, sacrificial şi] transfigurator.

într-un text celebru, ce se bucură în India de însemnătatea şa popularitatea unei Biblii, *Bhagavad GitS,* temeiul „Căii Mîinii] stingi" e oferit în termeni riguros metafizici şi teologici. Se spune] acolo că Divinitatea, sub forma ei supremă (sub „forma univer-J sală" care, printr-un privilegiu aparte, îi e relevată pentru o clipă] războinicului Arjuna), nu poate fi decît infinitul, iar infinitul nul poate reprezenta decît criza, distrugerea, fractura a tot ceea ce are caracter finit, condiţionat, muritor: aproape la fel cum o tensiune] prea înaltă a curentului topeşte circuitul în care a fost introdusă. înj această ordine de idei, despre timp, înţeles ca forţa ce modifică şi] distruge, se spune că întrupează oarecum acest aspect al divinităţii j ca transcendenţă. Urmarea este deci că, exact în momentul oricărei] crize distructive, poate străluci realitatea supremă, măreţia teri-] fiantă care transcende orice manifestare. Şi e interesant să relevăm i că, în textul citat mai sus, această perspectivă nu e introdusă pentru! a justifica răul sau perversitatea, ci pentru a da o întemeiere ineta- < fizică eroismului războinic în opoziţie cu orice umanitarism şi sen-i| timentalism. Dumnezeu însuşi îl îndeamnă pe războinicul ArjunaJ să nu ezite a lupta şi a lovi. „Cei pe care îi vei ucide tu — spunejj el — au şi fost ucişi în mine: tu fii doar unealta."[95] în avîntul său/ eroic, în care nu trebuie să-i mai pese de viaţa proprie şi de-a celorlalţi şi care îi va atesta fidelitatea faţă de natura proprie întru care s-a născut din casta războinicilor, Arjuna va reflecta însăşi forţa, grandioasă şi înspăimîntătoare, a transcendenţei ce sfarmă şi răvăşeşte totul şi face să se presimtă eliberarea absolută[96]. în lumina tuturor acestor date ca şi în lumina existenţei unei tradiţii corespunzătoare bine atestate, am inclus-o şi noi în trupul formelor de beţie divină sau „manie", de care vorbeşte Platon, şi pe aceea, reluată în considerare de către el, pe bază eroico-războinică în sens propriu. Trebuie să reţinem, în sfîrşit, că o asemenea stare de exaltare activă şi transfigurantă trăieşte şi se aprinde în clipele de vîrf al experienţei sacrificiale, în executanţii unor sacrificii sîngeroase, mai cu seamă dacă ele sunt săvîrşite sub semnul unor divinităţi sau al unor aspecte de divinităţi, „înfricoşătoare", precum cele menţionate mai sus.

Un ultim ecou al acestei tradiţii îl regăsim la Novalis. Am arătat niai înainte că Novalis a intuit fenomenul de transcendenţă ce se poateascunde în suferinţă şi chiar în boală. Potrivit lui Novalis, libertatea, liberul arbitru îşi face apariţia în natură prin „rău". „Cînd omul a vrut să devină Dumnezeu, a păcătuit." Cauza decrepitudinii, a mutabilităţii şi chiar a morţii trebuie văzută în spirit, în faptul că naturii îi e corelat spiritul înţeles ca un dincolo-de-natură, ca o forţă transcendentă, care abrogă finitudinea şi condiţionările. Asemenea fenomene „negative" nu" atestă prin urmare puterea naturii asupra spiritului, ci mai degrabă pe cea a spiritului asupra naturii; „procesul istoriei este o ardere", spune Novalis, şi moartea poate fi chiar limita pozitivă a acestei trans-cenderi a unei vieţi de dincolo

de viaţă[97]. Putem cita şi următoarele cuvinte ale lui Schlegel: „Doar în entuziasmul distrugerii se revelează sensul creaţiei divine. Doar în toiul morţii fulgeră viaţa eternă."[98]

Aceste referinţe nu sunt însă ireproşabile, deoarece la Novalis lipseşte legătura cu o tradiţie oarecare situată în aceeaşi linie cu „Calea Mîinii stîngi", aşa încît la el totul rămîne încă la nivelul unor simple intuiţii fiziologice, fără un corespondent practic. La „divinul marchiz", apoi, la Sade, nimica nufnai e divin, reflexele îndepărtate ale unei asemenea înţelepciuni primejdioase apar cu totul distorsionate şi satanizate. Chiar cînd pare a fi intuit îndeosebi distrugerea oricărei limite, nu se celebrează decît un fel de „supraomism" mohorît, fără lumină: unii comentatori moderni, ca [v] C. Bataille şi Maurice Blanchot, au ştiut să vorbească numai despre [0] „singurătate suverană" atunci cînd omul lui Sade duce la apogeu &[1] mod inexorabil tot ce este violenţă şi distrugere. Dar conexiunea specifică ce se stabileşte la Sade între mistica negaţiei sau a dis-j trugerii şi sfera sexuală nu e mai puţin semnificativă din acest] motiv. Dacă repunem esenţialal la locul său corect, regăsim fondul! în care se integrează anumite aspecte liminale ale experienţei ero-j tice şi putem apoi discerne exact ce este şi ce nu este perversiune.

Deoarece punctul de vedere pe care îl urmăm în mod preporiH derent în cartea de faţă e cel al „Căii Mîinii stîngi", e nimerit să *]* adăugăm alte cîteva informaţii despre fondul cosmologic propriul acestei căi în tradiţia indiană. în cadrul acesteia, punctul de pornire j îl constituie doctrina despre dezvoltarea ciclică a manifestării,1 care ar cuprinde două faze sau două aspecte esenţiale, *pravrttlA marga* şi *nivrttî-marga.* în prima fază spiritul absolut se determină,! se delimitează, se conexează cu forme şi delimitări („nume-şi-j formă/', *năma-rupa)* care sunt cele vizibile în toate lucrurile şi] fiinţele ce ne înconjoară. Acest proces se dezvoltă pînă la o limită] dată, dincolo de care direcţia se inversează şi urmează cea de-a| doua fază, *nivrtti-marga,* în sensul unei întoarceri, al unei revulsii de la tot ce este finit, formatşi manifestat, al unei anulări a raportului de identificare a spiritului cu acestea, caracteristică fazei precedente".

Brahma şi Vişnu, înţeleşi unul ca zeul care creează, celălalt ca zeul care conservă, domnesc în faza *pravrttl-marga,* Siva domneşte în *nivrttî-marga.* Cît despre orientări, vocaţii profunde şi atitudini, „Calea Mîinii drepte" *(dakşinăcăra)* e legată de prima fază; „Calea Mîinii stingi" *(vămăcăra)* e legată de cea de-a doua fază. Aspectului creativ, pozitiv şi conservativ al manifestării îi corespund anumite legi, anumite norme şi anumite culte; ca etică, îi corespunde cea a fidelităţii faţă de propria natură *(svădharma)* în cadrul tradiţiei. în cea de-a două fază, calea este opusă: este desprinderea, îndepărtarea de la toate acestea. în privinţa desprinderii sunt posibile două forme, una ascetică, cealaltă distructivă şi disolutivă. Dintre ele, cea de-a doua caracterizează *vămăcSra,* „Calea Mîinii stîngi" în sens propriu, corelată şi cu practicile tan-

[99] Această viziune corespunde cu teoria plotiniană despre *proodoşşi epistrophe,.* cea de-a două fază fiind comparabilă, la rîndu-i, cu ceea ce stoicii au numit *ekpy~ rosis* şi primii scriitori creştini *apokatastasis pantos.* Semnificaţiile despre care e vorba în aceste ultime concepte sunt însă concretizate sub forma unor evenimente situate la sfîrşitul timpurilor.

ale aşa-numitului „ritual secret" *(Pancatattva),* în timp ce direcţia ascetică e reprezentată în primul rînd de Laya-yoga sau Yoga descompunerilor. Termenul *vamă* (sfînga, din *vămăcSra)* este interpretat în unele texte în sensul de „contrar": se înţelege opoziţia faţă de tot ce e caracteristic fazei *pravrttl-marga,* aspectelor crea-tivo-conservative ale manifestării şi, prin urmare, o atitudine nu doar de detaşare, ci de dispreţ pentru orice lege şi normă, etica antinomismului sau, mai bine zis, a anomiei în care se plasează sub semnul fazei *nivrtti-marga.* Tehnic vorbind, „metoda indicată de către maeştri [acestei căi] e să foloseşti forţele din *pravrttl* [forţele proprii fazei pozitive şi eoezive a manifestării] astfel încît să le faci autodisolutive"[100]. *Siddha,* adică adeptul acestei direcţii, nu cunoaşte nici o lege şi este numit *svecchăcărî,* adică „acela care poate face tot ce vrea".

Altă interpretare curentă a termenului *vamă,* stingă, este „femeie"; ea trimite în special la rolul pe care utilizarea femeii şi orgiasmul *(Pamcatattva* tantrică vizînd, pe lîngă utilizarea femeii, şi pe cea a unor băuturi ameţitoare) îl pot avea în „Calea Mîinii stîngi". Printr-o raportare tehnică se ajunge în acest fel ca respectiva cale să fie considerată drept sinonimă cu *lată-sadhăna,* termen ce include o aluzie la postura specială asumată în mediile indiene de către femeie în acuplarea magică[101].

Este firesc ca adepţii oricăreia dintre cele două căi să o ridice în slăvi pe cea aleasă şi să o condamne pe cealaltă. Bunăoară, tantriştii spun că deosebirea dintre „Calea Mîinii stîngi" şi cea „a

Mîinii drepte" e similară cu cea dintre vin şi lapte[102]. Cu toate acestea, cele două căi sunt considerate ca două metode diferite

m Putem compara acestea cu o afirmaţie a lui Valentin Gnosticul *(apud* Mead, *&i-* cit., p. 24): „încă de la început ari fost nemuritori şi fii ai Vieţii, ai unei Vieţi asemănătoare celei de care se bucură Eonii. Şi totuşi voi vreţi să împărţiţi moartea intre voi, ca să o împrăştiaţi şi să o risipiţi, aşa încît moartea să poată muri în voi şi de mimile voastre; căci *atîta timp cît voi descompuneţi lumea şi nu sunteţi voi descompuşi, suntep stăpînii întregii creaţii şi ai întregii distrugeri."* Pentru referiri la "st>nga" în tradiţia kabbalistică, cf. Agrippa *(De occulta philosophia,* HI, 40), care rcJat_eazăcum kabbaliştii disting două aspecte ale divinităţii: unul e numit *phad,* mină stîngă şi spadă a Domnului, şi îi corespunde semnul de temut ce e întipărit 01 °m, prin intermediul căruia îi sunt supuse de drept toate creaturile; celălalt aspect numit *haesed,* clemenţă, mînă dreaptă, fiind, dimpotrivă, semnul dragostei.

pentru realizarea unui scop unic. E vorba astfel numai de a stabili' pentru fiecare caz în parte care dintre cele două căi convine înclinaţiilor şi naturii proprii ale fiecăruia. în această privinţă, Woodroffe a observat cu îndreptăţire că în loc de „rău", fiecare ar trebui să vorbească de „ceea ce nu e potrivit pentru mine", iar în loc de „bine", de „ceea ce e potrivit pentru mine", observaţie ce-şi găseşte o confirmare în adagiul antic: *Non licet omnibus Citheram adire.*

în sfîrşit, se cade să subliniem că aşa-numita „Cale a Mîinil stîngi" se poate menţine şi pe planul general indicat de *Bhagavad Gltă,* unde se vorbeşte, de pildă, de calea proprie războinicului fără referiri sexuale sau orgiastice de nici un fel. Tot în *Bhagavad Gltă,* calea aceasta este echivalată, în privinţa scopului *m* suprem; cu cea a fidelităţii faţă de propriul mod de a fi şi cu ritualizarea şi sacralizarea existenţei (formula corespunzătoarJ este: *tat madarpanam kuruşva),* cu alte cuvinte chiar cu *dakşinScăra,* cu „Calea Mîinii drepte".

30.- Rasputin şi secta hlîştilor

în legătură cu tot ceea ce s-a spus în ultima secţiune a capitolului de faţă, poate fi interesantă o referire la fapte orgiastice în cărei adunate laolaltă, figurează în mod ciudat diverşi factori ai trans-! cenderii erotice pe care i-am cercetat separat cînd ne-am ocupat dej unele forme liminale ale dragostei sexuale profane. E vorba de rituri practicate de secta rusească a hlîştilor şi înconjurate de secretul cel mai riguros. Preceptele şi ideile sectei nu trebuiau să fia dezvăluite nici unui profan, nici chiar propriului tată sau propriei mame; de ochii lumii, se prescria neîndepărtarea de ortodoxie aceasta însă fiind considerată drept „credinţă mincinoasă".

Trebuie spus de la un început că faptele la care ne referim figul rează într-un ansamblu cu deosebire deformat şi hibrid. în formal degradate, brute şi populare, în riturile hlîştilor s-au păstrat rămăşiţe ale unor ceremonii orgiastice precreştine ce şi-au pierdut fondul originar şi congeniaCpreluînd în schimb, în mod paradoxijH unele motive din noua credinţă. Presupoziţia dogmatică a sec» este că omul e potenţial Dumnezeu. El îşi poate'pierde conştiinţa aceasta şi poate fi astfel în fapt, realizînd, dacă e bărbat, natura lui-

Crs, iar dacă e femeie, pe cea a Fecioarei, atunci cînd provoacă o0eorîrea transfiguratoare a Duhului Sfînt cu ajutorul ritului secret. Acesta e celebrat la miezul nopţii. Participanţii, bărbaţi şi femei tinere, complet goi, îşi pun pe ei doar un halat alb (nuditate rituală). Cu rostirea unor formule de invocaţie, se începe un dans în horă, bărbaţii constituind un cerc în centru, care se mişcă rapid ţn sensul mersului soarelui, femeile alcătuind în schimb o horă exterioară faţă de prima, cu direcţie opusă, antisolară (referire rituală la polaritatea cosmică reflectată de sexe). Mişcarea devine din ce în ce mai vertiginoasă şi sălbatică, pînă cînd cîţiva componenţi se desprind din hore şi prind să danseze izolat, ca anticii *verliginstores* şi dervişii arabi,'cu o asemenea viteză, încît — se spune — unepri nu se mai distinge figura, căzîrtd şi ridicîndu-se (dansul ca terinică a extazului). Exemplul acţionează în mod contagios, pandemic. Ca factor ulterior de exaltare se introduce biciuirea, flagelarea reciprocă a masei de participanţi, bărbaţi şi femei (durerea ca factor erotico-extatic). Ajunşi la apogeul exaltării, participanţii încep să presimtă transformarea lăuntrică, pogorîrea iminentă şi invocată a Duhului Sfînt. în acest moment, bărbaţi şi femei se dezgolesc, lepădîndu-şi veşmintele albe rituale, şi se acuplează într-o totală promiscuitate; introducerea experienţei sexului şi trauma acuplării împing, cu alte cuvinte, ritul pînă la intensitatea sa limită[103].

Caracterul hibrid al acestor rituri reiese din faptul că ele au drept centru o tînără femeie, nou aleasă de fiecare dată, în care se vede „personificarea divinităţii şi, totodată, simbolul forţei generatoare"; ea este adorată fie ca Maica Glie, fie ca Sfînta Fecioară a creştinilor. Se prezintă complet goală la finele

ritului secret, împărțindu-le credincioşilor boabe de stafide în sensul unui sacrament[104]. Acest

[m] *Ci.* N. Tsakni, *La Russie sectaire,* Paris, 1888, cap. IV, pp. 63-73; K. Grass, *Dierussischen Sekten,* Leipzig, 1907-l909. Printr-o analogie, se pot cita riturile unor grupări de orientare dervişică, printre mawlawl şi izawl, în care cîntece avînd ′ îndeobşte drept subiect beția dragostei şi a vinului îndeamnă la dans, cu mențiunea că, atîta cît e cu putință, participanții se abțin de la orice mişcare; doar cînd impulsul devine irezistibil, cei de față, aşezați de la început în cerc, se ridică şi încep să danseze învîrtindu-se de unii singuri sau prinzîndu-se în hore. Atunci, insensibil, sau la un semn al şeicului, se trece la invocație, pe baza unor formule fote *(dhikr),* cf. Y. Millet, „De l'usage technique de l'audition musicale", în *£tudes Traditionnelles,* decembrie 1955, pp. 353-354.

amănunt ne permite să identificăm cu uşurință, în ceremonia secretj a hlîştilor, o prelungire a riturilor orgiastice antice care se celebrau sub semnul misterelor Marii Zeițe htonice şi al „Zeiței goale".

E interesant de relevat că, în cadrul sectei respective, sexul | riguros limitat la acest uz ritual şi extatic; în fapt, din celelalte puncte de vedere secta profesează un ascetism rigid, osîndeşte orice dragoste trupească pînă acolo, încît stigmatizează însăşi casă-, toria. De fapt, în celelalte privințe, ea prezintă o analogie evidenta cu altă sectă slavă, cu cea a scopiților, în care ascetismul ajunge atît de departe, încît prescrie castrarea bărbaților şi a femeilor, păstrînd.însă fondul originar, întrucît şi în riturile scopiților figurează, drept centru, tot o tînără femeie goală. Este probabil un ecou al cultului propriu alteia dintre formele adoptate de misterele Marii Zeițe, ale Cibelei frigiene, cult ce se asocia deseori cu mutilări analoage săvîrşite în toiul freşeziei extatice.

Din secta hlîştilor făcea parte şi starețul Grigori Efimovici, zis Rasputin. Şi în figura aceasta de care s-a vorbit atît de mult s-al păstrat diverse trăsături ale orgiasmului mistic. E semnificativ însuşi faptul că titulatura de *stareț,* bătrîn sfînt, a suportat asocierea cu supranumele de Rasputin, derivat din *rasputnik* „dezmățat", pe care el şi l-a păstrat întotdeauna. Nu e uşor de separat, la Rasputin, realitatea de legendele create atît de admiratorii, cît şi de duşmanii săi. Prezența, în această figură grosolană de țăran din Siberia, a anumitor puteri extranormale este însă incontestabilă; o demonstrează, cel puțin, sfîrşitul său: doze puternice dintr-o otravă necruțătoare, precum cianura, n-au avut nici un efect asupra lui, iar după ce au fost trase împotriva lui focuri de revolver din imediata apropiere, el s-a ridicat din nou,în picioare, astfel încît a trebuit în cele din urmă să fie masacrat. „Religia lui Rasputin" era impregnată în esență de motivul mai sus menționat. Sunt cuvintele sale: „Am venit ca să vă aduc glasul sfintei noastre Maici Glia şi să vâ învăț taina preafericită pe care ea mi-a împărtăşit-o, despre sfințirea prin păcat"[105] — cuvinte în care vedem tema Marii Zeițe (Maica Glie) hibridate cu conceptul creştin privitor la starea de păcat a trupului. în esență, experiența dezlănțuită a sexului — „încăierarea păcatului" şi aşa-zisul *svalnîi greh* — era concepută ca mijloc de „mortificare", avînd efectele pozitive ale unei „morți mistice" în măsură să înlăture caracterul impus al oricărei acuplări şi să producă în individ „prefacerea miraculoasă"[106]. Pe acest plan, acuplarea devenea chiar un fel de sacrament transformator şi o cale de participare la sacru. In termeni obiectivi, adică în afara raporturilor morale, „sfințirea prin păcat" anunțată de către Rasputin trebuie corelată cu această semnificație. Cît despre interpretarea sa morală şi creştină, e necesar să ne întoarcem mai mult sau mai puțin la acel *pecca fortiter* luteran şi la ideea, profesată de însuşi Augustin, potrivit căreia virtutea poate fi un păcat atunci cînd este impregnată de orgoliul creaturii decăzute, care îşi extrage din ea motive de laudă[107]. într-un asemenea context, a ceda trupului ar fi un mod de a te umili, de a distruge orgoliul Eului — al „despotului întunecat" — pînăla ultimele sale rămăşițe, constînd tocmai în orgoliul propriei virtuți. în termeni existențiali, şi nu morali, orgoliul ce trebuie umilit prin punerea în libertate a sexului şi prin nonre-zistență, prin „păcătuire", e însă în legătură cu limitația individului finit, ce poate fi suprimată prin intermediul unei experiențe speciale, paroxistice a erosului.

Rasputin, ca persoană şi comportament, era mai degrabă respingător decît atrăgător, o înrîurire de alt ordin, măcar parțial corelată genetic cu experiențele hlîştilor şi întemeiată probabil şi pe predispozițiile sale excepționale, a constituit baza forței şi fascinației sale, care s-au exercitat pînă şi în mediile înaltei aristocrații ruse, inaccesibile altminteri unui țăran murdar şi primitiv. Abstracție făcînd de acestea, la Rasputin se regăseşte o anumită concordanță cu tehnicile hlîştilor: el se folosea deseori de dans, pe care-l consMera ca parte a unui întreg ce culmina în acuplare,

[107] Ne referim la tratatul *Contra advers, legis* (I, 26-28), unde Augustin se întreabă cum de îngăduie

Dumnezeu ca unele fete să fie violate cu prilejul războaielor şi răzmeriţelor. Pe lîngă imposibilitatea de a pătrunde planurile divine fi aluzia la eventuale recompense pe lumea cealaltă pentru suferinţele de pe pămînt (admijînd că în cazul unei fete siluite totul s-ar reduce la o suferinţă), Augustin se întreabă dacă fecioarele cu pricina n-au păcătuit cumva prin trufia, făcînd paradă de virtutea lor. Se ştie că pentru Augustin virtuţile dobîndite exclusiv prin puterile creaturii, fără concursul harului divin, precum cele ale „păgînilor", ar fi doar „vicii strălucite". Conceptul luteran *pecca fortiter* recomandă nonrezistenţa la păcat, aban-donarea deplină întru el şi, în propria ticăloşie şi recunoaşterea propriei neputinţe, ţi pui speranţa în harul divin mîntuitor.

şi avea o predilecţie pentru muzica ţigănească, una dintre puţinele, care, dacă e autentică, păstrează şi o dimensiune frenetică şi ele-mentară. Se relatează că femeile cu care dansa Rasputin, conside-rîndu-le vrednice să săvîrşească ritul împreună cu el, „aveau efectiv senzaţia că participă la influenţa Jnistică, despre care stareţul vorbise deseori". Ritmul devenind tot mai frenetic, se putea observa cum „faţa dansatoarei se aprindea, cum privirea i se voala încetul cu încetul, pleoapele i se îngreuiau şi, la sfîrşit, i se, închideau". Atunci *stareţul* o ducea cu sine pe femeia aproape lipsită de cunoştinţă spre a se împreuna cu ea. De cele mai multe ori, amintirea pe care o păstrau femeile despre cele petrecute acolo era a unui extaz aproape mistic. Au fost însă şi femei care au rămas cu o impresie de profundă oroare, semnalîndu-se chiar un caz del seminebunie ca deznodămînt[108]. Ţinînd seama de toate cele spuse] mai sus, posibilitatea acestui dublu efect apare absolut firească.

Capitolul IV ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

31. Mitologie, ontologie şi psihologie

în doctrinele proprii lumii tradiţionale revine mai pretutindeni tema unei dualităţi sau polarităţi originare puse în legătură cu cea a sexelor. Este o dualitate ce poate fi exprimată cînd în termeni metafizici, cînd sub forma unor figufi divine şi mitologice, a unor elemente cosmice, a unor zei şi zeiţe.

Pentru istoria religiilor de pînă mai ieri împrejurarea aceasta a trecut drept un caz evident de antropomorfism: după ce a creat zeii după chipul şi asemănarea sa, omul şi-a transpus şi proiectat în ei şi diferenţierea sexuală proprie fiinţelor muritoare de pe pămînt. Astfel, toate acele diade şi dihotomii nu ar fi decît produse ale fanteziei, al căror unic conţinut concret ar fi experienţa umană a sexului.

Adevărul e însă exact cel opus. Omul tradiţional a încercat să descopere chiar în divinitate secretul şi esenţa sexului. Pentru el, sexele, înainte de a exista în mod fizic, existau ca forţe supraindi-viduale şi ca principii transcendente; înainte de a fi apărut în „natură", existau în sfera sacrului, a cosmicului, a spiritualului. Iar în multipla varietate a figurilor divine diferenţiate ca zei şi ca zeiţe s-a încercat să se surprindă, anume, esenţa eternului masculin şi a eternului feminin, în raport cu care sexuarea opusă a fiinţelor umane nu e decît un reflex şi o manifestare particulară. Pe această bază, eoncepţia susţjnută de către istoricii religiilor trebuie inversată: în loc ca sexul omenesc să fie baza necesară pentru a surprinde ceea ce e real şi pozitiv în figurile divine şi mitologice sexual diferenţiate, tocmai conţinutul unor asemenea figuri e în măsură să ofere cheia pentru înţelegerea aspectelor celor mai profunde şi mai universale ale sexului la t»ărbat şi la femeie. Numai temenea figuri, creaţii ale unei intuiţii Clarvăzătoare şi deseori chiar ale unor forme efective, individuale sau colective, de percepţie suprasensibilă, ne pot furniza înţelesul a ceea ce noi am numit mai sus virilitatea absolută şi feminitatea absolută în aspectele lor fundamentale şi ne pot permite totodată să recunoaştem şi să distingem anumite „constante" obiective în formele derivate: şi hibride sub care se manifestă sexul în indivizii empirici, în modulaţii dependente de diversele rase şi chiar de diversele tipuri de civilizaţii. în plus din *sacrum sexuale* şi din mitologia sexului i se vor putea deduce bazele pentru o caracterologie şi pentru o psi-l hologie a sexului care să pătrundă cu adevărat în profunzime. Iată temă pe care o vom aborda acum.'Ea nu poate fi omisă din studiul de faţă, chiar dacă pentru cititorul obişnuit materia supusă] cercetării va putea părea în unele privinţe confuză şi neobişnuită.!

Ca premisă, trebuie să subliniem că punctul de vedere trai diţional, pe care îl vom urma, dacă e opus celui al menţionatelor j interpretări naturaliste, e foarte diferit totodată şi de cel al anu-j mitor curente psihanalitice recente. Am spus la momentul potriviţi că principiile virilităţii şi ale feminităţii absolute nu sunt simple j concepte, utile desigur ca măsuri pentru studierea formelor empi-rice, mixte

şi parţiale ale sexului, dar în sine abstracte şi lipsite de i realitate. Nu le considerăm însă nici ca simple „idealuri" sau „tipuri ideale", care există numai în măsura în care ajung să fie rea-l lizate mai mult sau mai puţirtaproximativ de către o fiinţă sau alta. Sunt în schimb principii reale în accepţiunea termenului grecesc i dpxoa: *entia,* principii-potenţe de ordin transindividual ce con-j diţionează în mod variabil calitatea de bărbat a fiecărui bărbat ş3 cea de femeie a fiecărei femei, existînd» aşadar, anterior şi mai] presus de orice bărbat muritor şi de orice femeie muritoare,.! precum şi dincolo de individuaţiile lor trecătoare. Ele au prin] urmare o existenţă metafizică. Acest concept a fost exprimat cu| deosebită pregnanţă de şcolile tantra şi sahaiya, care, în diviziunea.! creaturilor în masculi şi femele, au recunoscut un caracter riguros | ontologic, derivat din cel metafizic al principiilor numite Siva şi.î Sakti sau al unor personificări mitologice precum Krşna şi Rădhă. J

Acestui domeniu special i se poate, aşadar, aplica însăşi doctrina| platoniciană a ideilor interpretată în sens realist şi magic, conceptulj de „idee" sau „arhetip" fiind înţeles nu ca o abstracţie conceptuală! a intelectului, ci ca rădăcină a realului şi a realităţii de ordin superi rior. Forţele despre cafe vorbim sunt invizibil prezente în toate i ndividuaţiile în care se înveşmîntează, în care se manifestă sau în care transpar; zeii sau entităţile sexului trăiesc şi apar în forme diferite, în diverse grade de intensitate, în multitudinea bărbaţilor «i femeilor, în spaţiu şi timp, dar această multiplicitate de forme trecătoare, aproximative, uneori chiar spectrale, nu le afectează identitatea şi eternitatea.

Apare deci foarte clar divergenţa dintre concepţia pe care o urmăm şi interpretările proprii curentelor moderne menţionate, care se mişcă nu pe un plan metafizic, ci pe unul psihologic. Dacă un Jung a redus figurile mitului sexual la nişte fantezii şi invenţii poetice, dacă el a intuit în acestea însăşi reprezentarea unor arhetipuri cu grad înalt de universalitate şi cu o realitate autonomă, el â înţeles totuşi această realitate în termeni pur psihologici, redu-cînd totul la o serie de proiecţii mentale ale inconştientului colectiv şi la „exigenţele" pe care partea obscură şi atavică a psihismului le-ar pune în valoare în om în opoziţie cu partea lui conştientă şi personală. Aici nu numai că e evidentă o confuzie de termeni, ci, prin conceptul de inconştient, abuziv folosit, şi prin mobilizarea unei fenomenologii de psihopaţi, se reconfirmă tendinţa modernă generală de a reduce totul la măsuri pur umane. Dacă fiecare principiu ce are un caracter transcendent potrivit naturii sale trebuie, ca să poată fi experimentat, să devină neapărat un „fapt psihologic", e totuşi o deosebire fundamentală între voinţa de a face din psihologia pură începutul şi sfîrşitul tuturor lucrurilor şi înţelegerea, dimpotrivă, a psihologiei în funcţie de ontologie. în fapt, toate interpretările lui Jung sfîrşesc pe un plan foarte banal, iar intuiţia lui despre realitatea supraindividuală şi eternă a „arhetipurilor" sexuale se volatilizează sau se degradează, lăsînd o impresie de contrafăcut, sau duce la o deformare profesională de mentalitate (e vorba totuşi de un psihiatru şi psihanalist) şi la o absenţă a unor puncte de referinţă doctrinare adecvate.

Divergenţa celor două puncte de vedere apare şi mai evidentă dacă ţinem seama de consecinţele practice. Jung are în vedere tratamentul nevropaţilor şi crede cu toată seriozitatea că scopul religiilor, misterelor şi iniţierilor antice nu a fost altul: toate acestea ar fi avut ca scop remontarea indivizilor marcaţi de conflicte psihice şi nearmonizaţi cu partea inconştientă a fiinţei ior. îa definitiv, el urmăreşte să „desatureze" arhetipurile, să le priveze de încărcătura lor mitică şi magică —de *mana* —, care le conferă un caracter obsesiv, şi să le reducă la nivelul unor funcţii psihice normale: şi asta chiar şi în cazul arhetipului masculin şi al celuj feminin ce ies la suprafaţă ici şi colo în conştiinţa obişnuită[1]. Dimpotrivă, pentru omenirea tradiţională cunoaşterea realităţii metafizice a arhetipurilor sexuale a slujit drept premisă pozitivă în multiplele varietăţi ale sacralizării sexului, în practici şi rituri menite nu să readucă o fiinţă scindată, o fiinţă ce se luptă cu „complexele" sale, la o normalitate banală, ci să iniţieze un sistem de evocări şi de participări dincolo de omenescul pur şi simplu, să provoace deschideri ale Eului tocmai faţă de acele „încărcături" care, la Jung, se reduc la rolul de simple halouri inexplicabile în jurul imaginilor inconştientului[2].

Se cade să adăugăm că, întrucît în lumea tradiţională acţioneîj ză un sistem de corespondenţe între realitate şi simboluri, între I acţiuni şi mituri, lumea figurilor divine sexuate nu numai că a dat I posibilitatea de a pătrunde în dimensiunile cele mai profunde ale sexualităţii umane, ci a oferit şi raporturi susceptibile să furnizeze principii normative pentru relaţiile care, în toate civilizaţiile sănă-toase, trebuie să se stabilească între cele două sexe, între bărbat şi , femeie. Pe această bază, relaţiile respective puteau dobîndi o semnificaţie profundă, se conformau unei legi şi unei norme superioare -lumii contingenţei, a bunului plac şi a situaţiilor pur individuale. Vom examina pe scurt şi acest aspect al metafizicii sexului.

32. Diada metafizică

în ceea ce priveşte dualităţile elementare, le vom cerceta în primul I rînd pe acelea care au un caracter abstract, metafizic, liber încă de mitologizare şi simbolizare.

Ideea de bază este că creaţia sau manifestarea universală arijH loc prin intermediul unei dualităţi de principii cuprinse în uniunea supremă, la fel cum procreaţia animală se produce prin cuplarea masculului cu femela.

Cu privire la procreaţie Aristotel a scris: „Masculinul reprezintă specifică, femininul materia. în măsura în care aceasta e [fljnnâ, ea este pasivă, în timp ce masculinul e activ."[3] Această „olaritate e prezentă în concepţiile filozofiei greceştuantice, avînd

origine misterică şi îmbrăcînd forme variate care, în general, astăzi nu mai sunt înţelese în semnificaţia lor originară şi vie. Masculinul este forma, femininul este materia: forma vrea să însemne aici puterea care determină, care suscită începutul unei mişcări, al unei desfăşurări, al unei deveniri; materia vrea să însemne cauza materială şi instrumentală a oricărei dezvoltări, posibilitatea, substanţa sau potenţa pură, indeterminată, care, lipsită în sine de formă, poate asuma orice formă, care în sine nu e nimic, dar, o dată activată şi fecundată, poate deveni totul. Termenul grecesc pentru materie, v>'Xт|, nu semnifică însă nici materia organismului, nici cea a naturii fizice în general; greu inteligibil pentru mentalitatea modernă, în contextul de faţă el se aplică unei entităţi misterioase, insesizabile, abisale, care posedă fiinţă şi nu o posedă în măsura în care este tocmai posibilul pur şi apoi substanţa-potenţă a „naturii" ca mutaţie şi devenire. în termeni pitagoricieni, acesta e şi principiul Diadei (al binarului, al dualului) opus Unului, prezentat de către Platon ca Qaxepov, ceea ce este totdeauna „altul", raportat la receptacolul, xoopoc, fiinţei, la „mama" sau „doica" devenirii[4]. în general, aşa se prezintă, în expresia lorea mai abstractă, eternul masculin şi eternul feminin în metafizica tradiţională.

Ca determinaţie ulterioară, masculinul şi femininul pot fi puse în corespondenţă cu fiinţa (în accepţiune supremă) şi devenirea, ar ceea ce are propriul principiu în sine şi ceea ce îşi are principiul în altul: cu fiinţa (imutabilitate, stabilitate) şi viaţa (mutabilitate, suflet sau substanţă însufleţitoare, substanţă maternă a devenirii). Plotin vorbeşte, în această ordine de idei, de fiinţă — ov><; sau 6'v — şi de complementul feminin al eternului masculin, ownoc; de fiinţa eternă şi de potenţa eternă, identificată oarecum cu „natura" si cu „divina psyche" (Psyche sau Viaţa, *Zoe*$_y$ de la Zeus). Fiinţa,

[3] Aristotel, *De gen. anim.,* I, II, 716 a; I, XX, 729 a; cf. şi II, 1,732 a; II, IV, 738 b.

[4] *Timaios,* 50 b-d.

la Plotin, e de asemenea pusă în legătură cu vouţ, alt termen devejj azi greu de înţeles în mod adecvat: este principiul intelectual coa ceput ca principiu olimpic, prezenţă imutabilă şi lumină pură, care, la Plotin, ia şi figura Logosului atunci cînd este considerat îij acţiunea prin care fecundează şi pune în mişcare materia sau potenţa cosmică. Dimpotrivă, femininul e forţa-viaţă; ca Psyc'hS (suflet) este „viaţa fiinţei eterne", pe care aceasta, cînd manifestarea „pur-cede" din Unul şi ia formă, o „cronifică", adică o dezvoltă în tirral în devenire, în situaţii cînd cele două principii sunt unite şi divers amestecate: masculinul, sau Logosul, se menţine în tot ceea ce este, rămîne identic cu sine însuşi, nu devine, este principiul pfl al formei[5].

„Natura", cpiknq, are în greceşte un sens ce se deosebeşte dl cel modern, materialist, dar la care trebuie totuşi să ne raportăm dacă identificăm principiul feminin cu principiul „natural". In fapt, în simbolismul tradiţional, principiul supranatural a fost întotdeauna considerat ca „bărbat", iar cel al naturii şi al devenirii ca „femeie". O polaritate în sensul acesta se regăseşte şi la Aristotel: faţă în faţă cu vouţ-ul imobil, care este act pur, stă „natura", în care primul, cu simpla sa prezenţă, ca „imobilitate punînd în mişcare", trezeşte mişcarea efectivă, trecerea de la posibilitatea amorfă sau „materie", la formă, la individuaţie. Echivalentă cu această dualitate e diada Cerului şi a Gliei, polaritatea principiului uranic şi a principiului teluric sau haotic, ca imagini cosmico-sim-bolice ale eternului masculin şi ale eternului feminin.

Pe acest plan, alt simbol pentru feminin, despre care de altj minteri am vorbit mai sus, este cel al Apelor. Apele încorporează diverse semnificaţii; ele reprezintă în primul rînd viaţa nediferenţiată, anterioară formei, nefixată încă în formă; în al doilea rînd, ele simbolizează ceea ce se scurge, ceea ce curge, ceea ce e, aşadar, instabil şi schimbător, principiul deci a tot ce este supus procreaţiei şi devenirii în lumea contingenţă numită, de antici, sublunară; în sfîrşit, ele reprezintă şi principiul fertilităţii şi al creşterii sub toate formele, potrivit analogiei oferite de către acţiunea fer-tilizantă pe care o exercită apa asupra pămîntului, asupra solului-Pe de o parte, s-a vorbit de „principiul umed al

zămislirii", pe de

[5] Despre toate acestea, cf. Plotin, *Enneade,* III, VII, 4; III, VII, 10; III, VIII, I, I, 8; III, II, 2; V, VII, 12. *M*

alta de „apele vieții", ca şi de „apele divine". Să adăugăm că Apelor le-a fost asociat simbolul orizontalei — corespunzător categoriei aristotelice a poziției şezînde, maSoa, opus celui al verticalei ! şi categoriei „stării", e%eiv, în sensul specific de a sta în sus, a sta drept, a sta în picioare, sens a cărui relație cu principiul masculin, printre altele, a fost exprimată în Antichitate de către simbolul falie şi itifalic (falusul erect).

Contrar Apelor ca principiu feminin, principiul masculin ă fost deseori asociat cu Focul. Ca în multe alte cazuri, aici trebuie să ținem seama însă de polivalența proprie simbolurilor tradiționale, adică de disponibilitatea lor de a constitui suportul unor semnificații foarte diferite, care nu se exclud una pe alta, ci urmează logica unor perspective diferite. Astfel, chiar dacă facem abstracție de faptul că în Foc ca principiu masculin au fost luate în considerare diverse aspecte (putem aminti, în tradiția indiană, dubla naştere a lui Agni şi, în cea clasică, dualitatea focului teluric şi vulcanic şi a aceluia uranic sau ceresc), Focul, considerat sub aspectul său de flacără ce încălzeşte şi nutreşte, a putut fi acceptat şi ca simbol al elementului feminin şi, sub acest aspect, el a jucat un rol extrem de important în cultele indoeuropene: Atar, Hestia grecească şi Vesta romană sunt personificări ale flăcării luate în acest sens (Ovidiu — *Fast.,* VI, 291 — spune: Vesta e flacăra *vie);* iar focul prezent deopotrivă în cultul domestic şi în cel public, însuşi focul sacru peren care ardea în palatul Cezarilor şi era scos în timpul ceremoniilor oficiale, focul pe care orice armată grecească sau romană îl purta cu sine, păstrîndu-l aprins zi şi noapte, focul aeesta era în legătură cu aspectul feminin al divinului înțeles ca forță-viață, ca element dătător de viață. în acest context se înscrie şi ideea antică potrivit căreia atunci cînd focul de cult privat se stinge brusc e semn de moarte: dispare nu „ființa", ci viața.

Examinînd tradițiile orientale, găsim confirmarea contextelor simbolice menționate mai sus. Tradiția extrem-orientală cunoaşte diada Cer-Pămînt, Cerul fiind identificat cu „perfecțiunea activă" *\khien),* Pămîntul sau Glia cu „perfecțiunea pasivă" *{kimen).* în *Marele tratat* [6] se spune: „Masculinul acționează potrivit căii crea-[tlv]ului, femininul acționează potrivit căii receptivului" şi încă[7]: «Creativul acționează în marile începuturi, receptivul duce la împlinire lucrurile devenite... Glia e fecundată de către Cer acționează la timpul potrivit... Urmînd Cerul, îl întîlneşte stăpînul ei şi îi urmează calea, conform ordinii." Ca în pitagori[Sn]? aici binarul (doiul) e raportat la principiul feminin şi, în generai numerele impare sunt în relație cu Cerul, cele pare cu Glia. Uni tatea este începutul; doi e numărul feminin al Gliei; trei e numărul masculin , reprezentînd Unitatea nu în sine, ci întovărăşită cu Glj[a] (1 +2 = 3), prin urmare tot ceea ce în lumea devenirii poarta semnul şi forma imprimată de principiul superior, ca într-o ima. gine a acestuia[8]. Se poate spune că acest simbolism numeric are un caracter universal. îl vom regăsi chiar şi în Occident, pînăîn Evul Mediu şi la Dante. El se află şi la temeiul maximei antice: *Numero Deus impare gaudet* (deoarece în fiecare număr impar Unu redevine învingător asupra lui Doi).

Şi mai caracteristică e însă, în tradiția extrem-orientală, diada metafizică sub forma lui *yang* şi a lui *yin,* principii despre care am mai vorbit şi care trebuie înțelese fie ca determinații elementare *(eul-hi),* fie ca forțe reale ce acționează asupra fiecărui nivel al ființei. înțelese ca determinații, *yang* are natura Cerului, *yang* fiind tot ceea ce este activ, pozitiv şi masculin, pe cînd *yin* are natura Pămîntului, fiind *yin* tot ceea ce e pasiv/negativ şi feminin. În simbolul grafic, Iui *yang* îi corespunde linia continuă------, lui yin linia întreruptă-------, care conține din nou ideea de „doi", prin urmare forța platoniciană a „Celuilalt". Trigramele şi hexagramele formate prin diversele combinații ale acestor două semne elementare, din *Yi-king,* text fundamental al tradiției chinezeşti, sunt considerate drept cheile situațiilor esențiale pe care le poate prezenta realitatea, atît în ordinea spirituală, cît şi în cea naturală, în univers ca şi în sfera umană, individuală şi colectivă. Toate fenomenele, formele, ființele şi schimbările din univers sunt apreciate în lumina diverselor întîlniri şi combinații dintre *yang* şi *yin;* din acestea îşi dobîndesc ele caracteristicile ultime. Sub aspect dinamic, *yang* şi *yin* sunt forțe opuse, dar şi complementare. Calitate *yang* au lumina şi soarele, calitate *yin* umbra şi luna; focul e *yang,* apele sunt *yin;* vîrfurile sunt *yang,* văile sunt *yin;* spiritul este *yang,* sufletul şi forța vitală sunt *yin;* purul e *yang,* abisalul e *yin* ş.a.m.d. în sfîrşit, preponderența lui *yin* în ea o face pe femeie să fie astfel, şi cea a lui „ îl face astfel pe bărbat, aşa încît *yin* pur şi *yang* pur se pre-*yffi* (j[u]pâ cum am mai spus, ca substartța feminității absolute şi, ""nectiv, cea a virilității absolute. Lăsînd la o parte acele aspecte [re] jj[O]jj[ce] care se raportează la altele, deja examinate de noi, din [S1] Hitia grecească, merită

să remarcăm aici că lui *yin* i se atribuie alitatea rece, umedă şi întunecoasă, iar lui *yan g* cea uscată, clară, luminoasă. în ceea ce priveşte calitatea rece a lui *yin,* s-ar părea că aceasta intră în contradicţie cu aspectul căldură, flacără şi viaţă deja menţionat în principiul feminin, dar ea trebuie interpretată în acelaşi context ca şi lumina lunară rece şi frigiditatea unor zeiţe, ca Diana, ce personifică principiul unei atare lumini, urmînd ca noi să vedem întreaga însemnătate pe care o are această trăsătură în caracterologia femininului, a femeii. Lui *yin,* apoi, îi e proprie umbra, întunericul, cu referire la potentele elementare anterioare formei care, în cadrul fiinţei umane, corespund inconştientului şi părţii vitale şi nocturne a psihismului ei, ceea ce duce direct la relaţia recunoscută dintre divinităţile feminine şi divinităţile nopţii şi ale adîncurilor pămîntului, la noaptea *(Nyx)* hesiodică, privită ca zămislitoare a zilei: aici ziua fiind echivalentul calităţii clare, luminate („însorite") a lui *yang,* care este proprie formelor manifestate, formelor definite şi împlinite care se desprind de obscuritatea ambiguă, de indeterminarea pîntecelui zămislitor, de substanţa feminină sau materia primă.

în tradiţia indiană găsim precizări demne de atenţie despre simbolismul de care ne ocupăm. Sistemul Sămkhya ne prezintă tema fundamentală sub forma dualităţii *puruşa,* bărbatul primordial, şi *prakrtî,* principiul „naturii", substanţă sau energie primordială a tuturor devenirilor şi mişcărilor. Puruşa are acelaşi caracter detaşat, impasibil, „olimpic", de pură lumină — inactiv în acelaşi sens ca motorul imobil aristotelic — ca şi vovfq-ul grecesc. Cu un fel de acţiune prin prezenţă — cu o „reflectare" a sa — acest principiu o fecundează pe *prakrtî,* rupîndu-i echilibrul potentelor *(guna)* şi cauzînd lumea manifestată. Cele mai interesante dezvoltări această concepţie le-a avut însă în tantrismul metafizic şi speculativ. Cultul indian cunoştea figura lui Siva ca zeu androgin, ArdhanarîSvara. în Tantre, masculinul şi femininul divinităţii se separă. Lui *puruşa* din Sămkhya îi corespunde aici Siva însuşi, *prakrti-ei* sau „naturii" » corespunde Sakti, înţeleasă ca soţie şi potentă a lui — termenul sanscrit *Sakti* are deopotrivă înţelesul de soţie şi de potentă. Din unirea, din acuplarea lor, izvorăşte lumea — formula din texte est» tocmai: *siva-sakti-samayoga~t jăyate srşţkalpană* [9]. Ca în ăărnkhya masculinului, lui Siva, i se atribuie aici o iniţiativă „non-activă"-el determină mişcarea, o trezeşte pe Sakti; cu adevărat activă' mobilă şi zămislitoare e însă doar cea din urmă. Acestea se core' leză, printre altele, cu simbolismul unei uniri sexuale în care rolul activ e asumat de către femeie, Sakti, plăsmuită din flacără, ea se mişcă şi-l îmbrăţişează pe bărbatul divin plăsmuit din lumină şi purtător de sceptru, care însă rămîne imobil. E aşa-numitul *viparîta-maithuna,* acuplarea inversată, foarte frecvent întîlnitîn iconografia sacră indo-tibetană, mai ales în statuetele numite *Yk yum chudpa*[10]. în domeniul personificărilor divine, Sakti-ei îi corespunde, printre altele, Kălî, „zeiţa neagră", reprezentată însă şi ei ca alcătuită din flăcări şijnconjurată de un halou de flăcări, refl nind astfel în sine două atribute deja ataşate arhetipului feminin: întunericul preformal şi focul. Sub aspectul de „Kăli", Sakti se prezintă însă ca energie ireductibilă la orice formă finită sau limită, prin urmare şi ca zeiţă distructivă[11]. în rest, aşa cum chinezii văd cum se manifestă în realitate jocul divers al lui *yin* şi al lui *yang* unite laolaltă, la fel tradiţia despre care vorbim vede în creaţie o combinaţie variată de energie provenind din două principii, din *ch-Sakti* sau *Siva-sakti* şi din *mHyă-sakti.* Astfel, zeiţa spune, potrivit unui text: „Cum în univers totul este în acelaşi timp Siva şi Sakti, tu, o, MaheSvara [zeul masculin], eşti pretutindeni, iar eu sunt pretutindeni. Tu eşti în totul, iar eu sunt în totul."[12] Mai exact spus, Siva e prezent sub aspectul imutabil, conştient, spiritual, stabil, Sakti sub aspectul schimbător, inconştient-vital, natural, dinamic a tot ceea ce există[13]. Zeiţa există sub forma timpului, formă sub care ea e cauza oricărei schimbări şi este „atotoputernică în clipa distrugerii universului."[14]

în tantrismul speculativ, în legătură cu femininul, cu.Sakti, est<Ş pusă în fine Măyă. Acest termen bine cunoscut în concepţia cea mai curentă şi îndeosebi în Vendănta, are legătură cu qaracterul iluzoriu, cu irealitatea lumii vizibile, aşa cum este ea experimentată -n starea dualâ. El e însă utilizat şi spre a desemna operele de magie, iar asociaţia mai sus menţionată *(măyS-gakti*) este menită propriu-zis să reprezinte femininul ca „magie a zeului", pe zeiţă ca zâmislitoare magică a formelor manifestate: forme ce sunt iluzorii doar într-un sens relativ, potrivit tradiţiei indiene atributul de real aplicîndu-se numai fiinţei absolute, luminoase, eterne, lipsite de devenire şi de „somn". în mod secundar, de aici derivă şi o asociaţie a principiului feminin cu lumea „nocturnă" care constituie solul nutritiv al unui anumit fel de magie, de vrăjitorie sau de farmec: motiv, acesta, care se întîlneşte şi în alte locuri, de pildă într-unui din aspectele Hecatei pelasgice şi greceşti, zeiţa cînd subterană, cînd lunară, care dă putere procedeelor vrăjitoreşti şi transmite învăţătura formulelor magice, ţinîndu-le pe vrăjitoare şi fermecătoare, ce şi-au deprins arta de la'ea, sub protecţia ei, dacă nu cumva îi sunt chiar

preotese (potrivit unei tradiții, Medeea era preoteasă într-un templu al Hecatei). Ca Hecate, şi Diana, deseori identificată cu ea, a avut faima de protectoare a artelor magice: pe vasele'Hamilton vedem figuri de femei adîncite de farmecele cărora li se consacră. „Vrăjitoare a duşmanului zeului dragostei"

— e unul din atributele Marii Zeițe indiene.

Tot în acelaşi context, caracteristic doctrinelor indiene în chestiune este să conceapă manifestarea ca pe o „privire spre exterior"

— *bahirmukhî* —, cu alte cuvinte ca pe o mişcare sau tendință extroversă, ca pe o „păşire în afară", prin desprindere de Unu şi de Identic: alt aspect, acesta, al naturii şi al funcției Sakti-ei. Dacă Sakti e numită *kămariipinl,* adică „cea plăsmuită din dorință", şi semn îi este organul sexual femeiesc, triunghiul răsturnat, identificat cu cel al dorinței, faptul precizează încă o dată acelaşi motiv, în măsura în care orice dorință comportă o mişcare către altceva în afară de sine, către ceva exterior. Or, îndeosebi budismul a recunoscut, ca fond ultim al realității în devenire şi al vieții condiționate — al *samsărei* — tocmai dorința şi setea — *kăma, Wşnă* şi *tanhă.* în „femeia divinului", în Sakti a lui Siva, e rădăcina dorinței, fie ca dorință cosmogonică, fie ca dorința consubstanțială «Apelor" şi „materiei" înțeleasă din punct de vedere grecesc ca «privațiune", ca Penia platoniciană lipsită de ființă şi avidă de ființă[15], în opoziție cu natura siderală şi imobilă a masculinității metafizice, a eternului *vovq.* în plus, se spune că „Siva fără Sakt ar fi incapabil de orice mişcare", ar fi „inactiv" — după cum, dim-J potrivă, Sakti sau *prakrti* fără Siva ar fi inconştientă — *acit* -fl lipsită cu alte cuvinte de elementul luminos. Perechile divine pre- zente în panteonul hinduist şi indo-tibetan simbolizează asocierea constantă a elementului Sivaic cu un element Saktic în tot ceea ca este manifestat. Plotin (III, V, 8) spune că zeii bărbați sunt definiți de voîJi;, cei feminini de yoTl, iar cu fiecare *vovq* este unitățl yvXii, Zeus avînd-o drept *yvxA* pe Afrodita, pe care sacerdoții *m* teologii — continuă Plotin — au identificat-o şi cu Hera.

Nu vom prelungi discuția cu referiri analoage extrase din ala tradiții, deoarece ele ar adăuga prea puțin structurilor fundamej tale relevate pînă acum. Vom indica doar cîteva idei desprinse dii* Kabbala ebraică şi din gnosticismul creştin. în cea dintîi, „feminy tatea divinului" — *nubka* în opoziție cu *duchra* —: e reprezentată în general de către Shekhina, forță sau principiu înțeles ca „soți* Regelui", şi-se vorbeşte despre nunta sacră — *zivuga kadisha -M* a Regelui şi a Reginei, a lui Dumnezeu cu Shekhna sa[16]. Cel mai mult ne interesează aici să relevăm aspectul unor atare ipostaze feminine — etern feminin sub a cărui protecție se află toate fel meile din lume[17] — potrivit căruia ea ni se înfățişează ca un echivalent al Spiritului Sfînt dătător de viață, ca o putere sau influență sau „glorie" imanentă în creație: putere distinctă, aşadar, de pura transcendență a divinului şi susceptibilă chiar să se detaşeze de el (aşa cum vom vedea că e cazul şi eu Sakti indiană însăşi în faza „descendentă" a manifestării); drept care, în Kabbala se vorbeşte şi despre starea de „exil" a Shekhinei. Shekhina însă, ca „glorie prezentă în lumea aceasta", duce şi la o conexiune ulterioară, într-adevăr, „gloria" a fost înțeleasă în vechime nu ca o abstracție personificată, ci ca o putere sau un foc divin în noțiunea iranică de *hvareno* : noțiune înrudită cu aceea de „flacără vie" personificată de Vesta, care, prin transferuri, puse în lumină de către Cumont[18],

[13] Plutarh (De îs. *et Os.,* 56) spune că Penia „este materia primă care în sine e lipsă, dar e reumplută de bine [aici, sinonim cu ființa] şi totdeauna tinde către el Ş[1] ajunge să facă parte din el".

duce din nou la ideea unei divinități feminine complementare şi a unei puteri eficiente, aşa cum e „Fortuna", mai cu seamă sub aspectul de *Fortuna Regia.*

. în creştinism — religie care a aglutinat şi absorbit motive provenind din tradiții foarte eterogene — „Spiritul" nu are trăsături bine definite: nu e „feminin" atunci cînd o fecundează pe Fecioară şi, în *Vechiul Testament,* ca principiu care se poartă pe deasupra Apelor. Totuşi în ebraică şi în aramaică termenul „spirit" e de genul feminin, iar în gnosticismul creştin, în *Evanghelia evreilor,* se înfilneşte expresia, raportată la Cristos, „mama mea, Duhul Sfînt"[19], pe cînd termenul grecesc pentru „spirit", 7rveț)|ia, poate corespunde celui indian de *prăna,* suflu ca forță vitală, forță a vieții; de unde rezultă, pentru Duhul Sfînt, a cărui pogorîre a fost figurată şi ca pogorîrea unei flăcări, o semnificație convergentă cu aceea a Shekhinei înseşi. Pe de altă parte, Duhul Sfînt a fost deseori simbolizat de porumbiță, care a mai fost asociată cu marile divinități feminine mediteraneene, cu Potinia cretană, cu Ishtar, cu Derceto, cu' Mylitta, cu însăşi Afrodita, spre a le reprezenta puterea şi influența[20]. Şi porumbițele sunt acelea care-i duc lui Zeus hrana, şi anume ambrozia[21].

Femeia divină a gnosticismului e în esență Sophia, entitate cu multe chipuri şi multe nume.

Identificată adesea cu Sfîntul Duh însuşi, potrivit diferitelor ei valenţe ea este şi Mama sau Mama Universală, Mama Vieţuitorilor sau Mama cea Strălucitoare, Puterea de sus, Cea-a-Mîinii-Stîngi (în opoziţie cu Cristos, înţeles ca soţul ei şi Cel-al-Mîinii-Drepte), de asemenea ca Voluptuoasa, Matricea, Fecioara, Soţia Bărbatului, Dezvăluitoarea Misterelor desăvîrşite, Sfînta Porumbiţă a Spiritului, Mama Cerească, Rătăcita, Elena (adică Selene, Luna); a fost concepută ca Psych6 a lumii şi ca ipostaza feminină a Logosului[22]. în *Marea Revelaţie* a lui Simon Magul, tema

" La Origen, *In Johan.,* II, 12 — cf. Ieronim, *In Math.,* II, VII, 7, unde se totîlneşte aceeaşi expresie şi se aminteşte anume că *rauch,* duh, e feminin în ebraică.

[20] Cf. G. Glotz, *La civilisation egeenne.* Paris, 1952, p. 285 — care vorbeşte despre zeiţa-porumbiţă sau zeiţa cu porumbiţa, porumbiţa putînd fi simbolul zeiţei *» chiar să se identifice cu ea. „Emanaţie a zeiţei, porumbiţa e spiritul care sanctifica toate fiinţele şi obiectele pe care se aşază: iar-posesiunea divină se exercită prin ""ermediul ei."

diadei şi a androginului e prezentată în termeni vrednici de a fi cii „Acesta e cel ce a fost, este şi va fi, putere bărbătesc-femeia: asemenea nemărginitei puteri preexistente care nu are început şi **nil** sfîrşit, deoarece fiinţează în Unu. Din această putere nemărginit a purces mai întîi gîndul, ascuns în Unu, şi a devenit doi... Aşa face că tot ceea ce este manifestat de el, deşi e unu, apare ca **doj** bărbat şi femeie, avînd femeiescul în sine însuşi."[23]

33. Arhetipuri demetrice şi arhetipuri afwditice. Fecioara. Nuditatea abisală

Dacă pînă acum am considerat polaritatea primordială mai *M* seamă în termeni metafizici abstracţi, vom trece acum la exaiM narea ei succintă sub forma unor figuri divine adevărate şi pa prii, a unor teofanii şi cratofanii. Aşa cum, am mai spus, *m* Antichitatea tradiţională asemenea figuri au avut statutul unor *archai,* al unor entităţi reale. Cu ele, ne şi apropiem de planul existenţial şi ca atare de sexualitatea umană concretă, semnificaţiile mitului sacru fiind legate, în acest nou domeniu, de culte, de instituţii, de acţiuni rituale. Pentru a ajunge la caracterizări diferenţiate în domeniul mitologiei e însă necesară o deosebită capacitate de discriminare. într-adevăr, aici ne întîmpină o mulţime de figuri ce au aproape întotdeauna un caracter polivalent, slujind, aşadar, drept substrat unor semnificaţii foarte variate, nu numai datorită multiplicităţii aspectelor ce pot fi cercetate şi descoperite în ele, dar şi datorită unor cauze exterioare, istorice, ca urmare a proceselor de amestec, transformare sau juxtapunere a unor mito-logeme şi culte diverse în diferitele civilizaţii şi deseori chiar în cadrul uneia şi aceleiaşi civilizaţii.

în ceea ce priveşte principiul feminin, marea varietate a imaginilor sau epifaniilor sale poate fi ordonată sub semnul a două tipuri fundamentale, pe care le putem numi *tipul afroditic* şi *tipul demetric* şi care ni se înfăţişează ca arhetipurile eterne ale iubitei şi ale mamei umane. Ele corespund „potentei divinului", *ousia, hylâ* sau *Hakth* sub aspectele lor de forţă în stare pură şi de forţă care, de la eternu masculin, a primit o formă şi a devenit viaţă ce hrăneşte o formă-

Tipul demetric în lumea antică occidentală e atestat încă din paleoliticul superior, continuă în neolitic, se concretizează în divinităţile materne preelenice, reapare de-a lungul unui brîu meridional care, plecînd din Pirinei, dincolo de zona egeeană, de Egipt «i de Mesopotamia[24], ajunge în India prearianã şi în Pojinezia. Tema fecundităţii se află pe primul plan. Ca traductie naturalistă a ideii despre Zeiţă concepută drept viaţă şi obîrşie a vieţii, ea îşi găseşte expresia în idolii steatopigici informi din paleolitic, dar în afară de forma castă tîrzie a Demetrei elenizate, ea apare şi în cele mai vechi zeiţe nude, figurările cele mai drastice constînd apoi în zeiţa cu nenumărate mamele şi în imaginile feminine nude erecte sau în decubit dorsal cu picioarele mult desfăcute spre a-şi expune organul sexului lor, dar şi pentru a elibera, pentru a lăsa să curgă *sacrutn*-ui sexual sub forma unei energii magice, a *manei* fecundităţii emise de către *Genitrix* sau Mama primordială[25]. La anumite popoare primitive, aceeaşi temă cunoaşte o expresie deosebită în desenul liniar stilizat al matricei şi al acelui organ — triunghiul răsturnat V, deseori cu o trăsătură la colţul inferior, ca aluzie la începutul fantei vulvare — pus ca simbol sau consacrare a unei forţe magice menite să fertilizeze şi, totodată, să sperie şi să-i facă să se retragă pe cei ce nu trebuie să se apropia[26]. O semnificaţie analoagă se poate descifra din gestul feminin deocvacupiJa, ridicarea poalelor pentru a-şi arăta sexul, gest care a avut şi" a doua dintre semnificaţiile menţionate adineauri, cînd, bunăoară, cu ajutorul acestui gest, după legendă, femeile liciene fac să dea îndărăt valurile poseidonice ameninţătoare[27] sau cînd, tot cu el, însoţit de scoaterea vălului, şi încă în ciclul islamic, antica zeiţă lunară al-Uzzas îl opreşte pe trimisul Profetului care voia să doboare arborii pentru ea sacri[28].

Nu e cazul să indicăm aici numeroasele nume purtate de Marea Zeiţă, de Magna Mater Genitrix,

imagine a principiului demetric, dar şi putere, forţă absolut reală. Ea este Mama Glia. Este iranica I Ardvl pe care Ahura Mazda o numeşte „Apa sa", pusă în legătură i cu un fluviu mitic coborîtor de pe înălţimi şi din care s-ar trage 1 apele de pe pămînt, în semnificaţia lor simbolică de energii vita-i lizante, de forţe ale fecundităţii şi fertilizării. Aici principiul umed 1 devine substanţa elementară a Zeiţei, şi o etimologie neoplatoni-j ciană accentuează şi celălalt aspect al acestui principiu prin deri-l varea numelui dintr-o epifanie a ei, din Rhea, de la *rhein* „a curge"."! Şi acesta e motivul pentru care vedem zeiţe de tip demetric,| precum Hera din Argos, dar şi de tip amazonic, precum Pallasi Athena, recuperîndu-şi virginitatea prin scufundare în ape, sub-i stanţa lor primordială, care, în această calitate, le reînnoieşte şi lei reintegrează natura[29]. Ca mitologem al Misterelor Herei, ne-a fostf transmis că zeiţa iese mereu iarăşi virgină din baia rituală făcută,. în apele fîntînii Kanathos[30]. Mai putem aminti şi relaţia avută dej cultul roman al Vestei cu apa de izvor sau curgătoare; doar aceasta era utilizată, ca „apă vie", în anumite rituri purificatoare execu-l tate de Vestale — *acqua vivis fontibus omnibusque hausta* [31]. Ca Ganga (Gangele), Marea Zeiţă indiană îşi are manifestarea, „forma sa lichidă", în fluviul sacru, ale cărui ape spală de orice păcat[32]. Ipostaza supremă în lumea unor asemenea figuri o avem atunci cînd Marea Zeiţă ni se prezintă drept cea care, asemenea cu Gaia hesiodică, zămisleşte fără soţ, sau zămisleşte lăsîndu-se fecundată de către un soţ pe care mai întîi l-a produs ea însăşi şi care îi este prin urmare fiu şi amant deopotrivă: companion care, în raport cu ea, are o poziţie subordonată şi exclusiv instrumentală, reprezentat adesea ca o fiinţă fragilă ce moare- şi revine apoi la viaţă numai graţie zeiţei (Tammuz şi Attis în raport cu Rhea-Cibele şi cu Ishtar), pentru că doar în ea se găseşte adevăratul principiu şi izvor al vieţii. Ne găsim aici pe linia de graniţă fie a sciziunilor şi absolutizărilor ce conduc la ginecocraţia demetric orientată (nu neapărat ca suveranitate socială a femeii, dar în genere, ca preeminenţă a tot ceea ce are legătură cu ea, în cazul nostru cu ea ca jnamă), fie a regresiunilor ce duc la ideea, menţionată deja la timpul potrivit, a imortalităţii telurice sau a nemuririi întru Mamă. Tocmai în cadrul unor atare absolutizări, principiul feminin, legat îndeosebi de Glie, poate asuma şi figura de divinitate cerească suverană, de Magna Mater Deorum: transformare, aceasta, care se observă îndeosebi în persoana Isidei egiptene, ee fusese la origine o divinitate telurică — în simbolul cosmologic-naturalist ea este pămîntul negru al Egiptului scăldat şi fecundat de cursul Nilului, care reprezintă principiul masculin al lui Osiris — intră în lumea cerească şi devine „Stăpîna Cerului", „Cea care dă lumină Cerului", „Regina tuturor zeilor"[33]. La fel, zeiţa elamită poartă tiara suveranităţii, ea, care în mîna dreaptă ţine cupa, dîndu-le muritorilor să bea lichidul vitaf îmbătător, iar în stînga inelul, simbol al ciclului veşnic al naşterilor. Cînd Marea Zeiţă, din Mama Glie ajunge să-şi asume în special forma unei divinităţi lunare, avem de a face aici cu o nouă expresie a celeilalte semnificaţii de bază menţionate mai înainte. Luna e în fapt astrul care se schimbă; asociată cu forţa activă ce determină orice schimbare, alterare şi transformare, ea reflectă oarecum însăşi natura Apelor şi a acelei î)'Xr] cosmice. Astru nocturn, stăpînă a nopţii — în transpunere morală, „astru schimbător şi nestatornic" .— pe baza acestei conexiuni e privită ca feminină şi a fost asociată cu arhetipul divin feminin; astfel, luna nouă figurează şi ca un atribut al zeiţei iranice Ardvî, despre care s-a spus că este „Apa" lui Ahura Madza.

Poate în epifaniile indiene ale Marii Zeiţe — în Kălî, despre care am vorbit deja, în Bhairăvî, în Karală şi mai cu seamă în Durgă (diverse forme de manifestare pentru soţia — sau *Sakti* — a „bărbatului divin") — îşi găseşte cea mai fericită expresie principiul afro-ditic al feminităţii primordiale ca forţă dizolvantă, răvăşitoare, extatică şi abisală a sexului: ca opus al feminităţii demetrice. în lumea mediterană asemenea trăsături are mai ales zeiţa. Ishtar, zeiţa dragostei, împreună cu multe altele de structură asemănătoare: Mylitta, Astarte, Tanit, Asherâ, Anaitis. Aici trebuie să examinăm o trăsătură fundamentală. Numele zeiţei Durgă, zeiţa indiană corespunzătoare, înseamnă „Inaccesibila", ea fiind însă şi zeiţa riturilrj orgiastice. Zeiţele mediteraneene indicate mai sus au deseori an butul de „fecioare", TtapGevcx;. Ishtar este „fecioară", dar în acelaşi timp e „Marea Prostituată", „Prostituata Cerească"[34]. însăşi Kăll este considerată ca „fecioară, în ipostaza ei de Adya-Kâli — ea este *kumăflrupa dharîni.* Ca fecioare sunt concepute şi unele zeiţe afrodv tice care au amanţi, şi chiar zeiţe de tip demetric, care sunt manfl Porne, Hetaira, Pandemos sunt apelative care, în lumea egeano-ana-toliană au fost compatibile cu acela, opus, de „fecioară". Shing-Moo, Marea Zeiţă, Fecioara Mamă chineză, este deopotrivă patroana prostituatelor, Trecînd în altă arie culturală, şi Huriile cereşti islamice sunt descrise ca redevenind mereu fecioare, deşi se oferă necontenit îmbrăţişării aleşilor, în timp ce un reziduu al acestei idei îl găsim materializat chiar şi în dogma creştină potrivit căreia Măria, pe Iîngă faptul de a fi conceput fără a fi fost fecundată de către un bărbat, ar fi rămas fecioară

şi după naştere. Sensul cel mai profund al acestui context a fost perceput doar imperfect de către autorii care au ţinut să-l explice prin faptul că termenul „fecioară" a fost utilizat în Antf-chitate pentru a desemna nu doar femeia care încă nu a avut experienţe sexuale, ci şi femeia necăsătorită, fata care se poate să fi avut raporturi cu bărbatul, dar nu în calitate de soţie, şi care refuză legătura şi subordonarea conjugală[35]. Fapt este că din toate acestea reiese mai degrabă capacitatea „materiei prime" de a primi orice formă şi de a se impregna de orice formă fără a fi niciodată epuizată, fără a fi posedată în ultima sa rădăcină[36]. Virginitate, aşadar, ca inac-

[34] Din numele Innini-Ishtar a derivat şi numele prostituatelor sacre, denumite $ ele „fecioare", despre care vom vorbi mai jos: numele s-a extins însă şi la prostituatele de tînd, *ishtaritu;* şi unele, şi altele îşi trag numele de la zeiţă deoarece se credea că ele îi reflectează sau îi întrupează oarecum natura — cf. S. Langdon. *Tammuz and hhtar,* Oxford, 1914, pp. 75-76, 80-82.

[35] L. R. Famell, *The Cults ofthe Greek States,* Oxford, 1896, voi. II, pp. 413, 442, 449; R. Briffault, *The Mothers,* New York, 1927, voi. **III,** pp. 169-l70. Semnificaţie analoagă are de altfel termenul *kumari,* care în India poate însemna „fecioară", dar şi „tînără femeie, fată" (ca germ. *Jungfrau),* fără a se pune neapăia' problema virginităţii anatomice.

[36] Astfel, Plutarh spune despre Isis; „Deoarece Isis e'principiul feminin al naturii, cel ce poate primi întreaga geneză, a putut Platon să o numească «doica» şi «cea care primeşte totul» şi «mulţimea», «cea cu zece mii de nume", fiindcă e transformata u[e] către Logos şi primeşte toate formele, toate ideile." Astfel, Isis-Neit, într-un vechi »"> e numită „necunoscuta", „adînc ascunsa", „cea care e greu de atins", „marea div*[1]' tate neînfrîntă", şi se formulează rugămintea ca ea să se arate goală, „să se d[eS]' povăreze de veşminte". Wallis Budge, *The Gods oftheEgyptians,* voi. I, p. 459.

ces, ca abisalitate, ca ambiguitate şi evazivitate a „femeii jivine", constituind aspectul ei de „Durgă" („Inaccesibila") şi avînd legătură şi cu calitatea rece care poate coexista cu cea arzătoare şi fascinantă a naturii afroditice şi hetairice. După figura atribuită precumpănitor mai ales Sirenelor, care au fost şi ele considerate deopotrivă „fecioare" şi vrăjitoare, partea lor inferioară este ihtiomorfâ şi ₙmedă, rece.

O trăsătură asemănătoare caracterizează, sub un anumit raport, | «j divinităţile feminine de tip amazonic, a căror castitate şi virgi-| nitate în sens curent nu este adeseori decît o trăsătură tîrzie [suprapusă unor figuri mai vechi în urma unui proces de moralizare. I Astfel, de exemplu, se ştie că Artemis-Diana şi Athena, concepute [în esenţă ca fecioare de către lumea grecească, erau, ca divinităţi I preelenice şi pelasgice, zeiţe mame de tipul menţionat mai înainte. [In acest context, zeiţele fecioare şi însăşi Ishtar, fecioară şi pros-[tituată deopotrivă, s-au putut prezenta şi ca divinităţi ale războiului l şi victoriei (Venus Victrix, Ishtar invocată şi ca „Stăpînă a arme-*f* lor", „Arbitră a bătăliilor"). Caracteristică mai cu seamă e dubla semnificaţie a motivelor din următoarea invocaţie către ele: „Eşti > puternică, o, Stăpînă a Victoriei, care poţi să-mi trezeşti dorinţele violente"[37]; faptul a fost relevat în mod corect de către Przylusky, care a observat că Marea Zeiţă este şi divinitatea confruntărilor militare deoarece războiul trebuie considerat în acest caz în primul rînd sub aspectul său exclusiv de acţiune care distruge şi ucide[38]. Din aceeaşi perspectivă îşi dobîndeşte însăşi Afrodita, ca Apei a, trăsăturile unei divinităţi războinice, împreună cu semnificaţia ezoterică de putere, de *sakti,* de Ares-Marte. Aici se evidenţiată prin urmare ambiguitatea unei puteri care e în acelaşi timp a vieţii şi a morţii — despre Astarte s-a şi spus: *Diva Astarte, hominum deorum vita, salus, rursus eadem quae est pernicies, mors, interitus* [39]. Este zeiţa lunară luminoasă, dar cealaltă faţă a ei este zeiţa „neagră" abisală, *Mater Tenebrarum,* Hecate subpămînteană (Artemis fecioara şi-a însuşit şi aspectul Hecatei), Iunona lumii inferioare,[1] *Domina Ditis* (Virgiliu), Ishtar şi Kălî, „Mama înspăimîntătoare": arhetipuri, acestea, în care se adună şi simbolismul unor figurij derivate, precum fecioarele bătăliilor şi furtunilor, walkiriile nor«ij dice, fravashi-le iranice. Ca putere dezlănţuită şi putere a morţiş oamenii caută să o folosească şi să o activeze pe zeiţă împotriva? duşmanilor lor; atunci ea capătă tocmai trăsăturile zeiţei războiuluij Promachos cu, leul, suliţa şi arcul. Iar cînd această putere duce lai victorie, Fecioara, în sfîrşit, apare şi ca zeiţă a victoriei. Astfel Durgă este fecioara neagră — *krşna kumarî* — invocată ca aceeai care asigură victoria în bătălie[40]. în ceea ce priveşte aspectul „demonic" al acestui ansamblu, e interesant de notat că în *devotio]* romană, rit tenebros cu care un conducător militar se oferea volunsj tar ca victimă forţelor infernale pentru a le dezlănţui contra duşmjH nului, în invocaţie, după divinităţile luminoase, inclusiv MartH vine numele Bellonei, care e tocmai o zeiţă a războiului în sensul' menţionat mai sus, dar identificată de autorii antici şi cu alte forme ale Marii Zeiţe[41]. O mai putem cita şi pe egipteanca Sekhrnet, zeiţa nudă şi

leontocefală a războiului, care se bucura de jertfele sînge-roase şi despre care se spunea că s-ar uni vie cu învingătorii.

O transpunere pe plan moral a aspectului ontologic „Durgă" *m* zeiței este cruzimea ce i se atribuie în diverse mitologeme cristalizate în jurul unor figuri asemănătoare. Zeița se complace în sînge şi moarte. Lucrul acesta e vizibil în modul cel mai net la Kalî. Dar şi în mai multe locuri din Grecia, în Sparta, în Brauron şi în alte părți, fecioarei divine, Artemidei Orthia, numită şi Artemis Tauria, în vechime îi erau oferite sacrificii umane; după abolirea acestora, a rămas ca relictă ritul *diamastigosis* -ei, al biciuirii adolescenților la Sparta de sărbătorile zeiței, pentru ca sîngele lor să-i scalde altarul,

[41] E evident că atributele teologice ale Fecioarei Măria în creştinism sunt * absurditate dacă ne referim la rolul pe care-l are în Evanghelii Mama lui Isus; ele sunt explicabile doar ea o transpunere în cazul ei a celor proprii Marii Zeițe precreştine. Pînă şi unele atribute din litaniile canonice, ca *mater inviolata, virgo potens,* au o tentă „durgică", nu mai puțin decît cele de *hortus conclusus* şi *fons -sigillatus;* din vechile invocații nu lipsesc nici trăsături amazonice, pe lîngă altele, ca bunăoară în Imnul acatist, atribuit în *Patrologia* lui Migne (PG 92) lui Georgius Pisides: „Ave quae lucem ineffabiliter genuisti; quae sapientium cognitionem trans-cendis; quae fidelium mentes illuminas; ianuarum paradişi reserratio; splendidul" gratiae documentum; fulgor animas illustrans; fu *tonitru hostes constemas;* qu[ae] piscinae refers imaginem; quae sordes tollis peccati; *per quam excitantur tropae& per quam concidunt hostes; corporis mei medela..."* [1337/38 C- 1345/46x01'

deoarece zeiței fecioare îi plăcea sîngele. în alte cetăți greceşti, adoratorii Demetrei se biciuiau între ei. Sărbătoarea Cibelei, care la Roma ₅e inspira din cultul Marii Zeițe, se celebra de la 15 la 27 martie, această din urmă zi, 27 martie, fiind consemnată în calendar ca *dies ganguinis.* De ziua aceasta sacerdoții zeiței se biciuiau şi se răneau, unindu-şi strigătele cu sunetul flautejor şi al timpanelor. Apoi, după o veghe misterioasă, se credea că inițiații se unesc cu Marea Zeiță[42]. Un caracter similar aveau riturile orgiastice dedicate zeiței Ma, care era zeiță a războiului. în acelaşi context se încadrează faptul că preoteselor li s-a încredințat deseori executarea unor sacrificii sîngeroase: aşa se obişnuia la gali şi în America Şi referitor la ritul arhaic practicat de către Vestale, fecioarele romane sacre păzitoare ale flăcării ce reprezintă viața, şi anume să arunce în Tibru douăzeci şi patru de păpuşi, opinia predominantă este că acestor păpuşi le corespundeau la origine victime umane.

Aici ar trebui să examinăm şi semnificația nudității femeii divine sub aspectul ei de „DurgS", în opoziție cu acela, cercetat mai înainte, al nudității arhetipului demetrico-matern, ca principiu al fecundității. Este *nudul abisal* afroditic. Una din expresiile simbolico-rituale cele mai puternice şi mai sugestive ale acestuia e legat de un dans la origine sacru, de dansul celor şapte văluri. Doctrina misterică a cunoscut simbolismul traversării celor şapte sfere planetare, pe durata căreia omul se desprinde treptat de diversele determinații sau condiționări, concepute ca tot atîtea veşminte sau învelişuri care trebuie lepădate, pînă cînd atinge starea de completă „nuditate" a ființei absolute şi simple, care este doar ea însăşi, şi cînd te afli dincolo de cele „şapte". în această ordine de idei, Plotin[43] îi evocă tocmai pe cei care urcă treptat întru Misterele sacre, dezbrăcîndu-se de haine şi înaintînd goi, iar în sufism se vorbeşte despre *tamzig,* sfîşierea veşmintelor în cursul extazului. în domeniul opus, cel al «naturii", procesul corespunzător este dezgolirea potentei feminine de toate formele sale, pînă cînd ajunge să se manifeste în elementa-ftatea sa, în substanța sa „virgină" anterioară şi superioară oricărei forme. Tocmai faptul acesta e sensibilizat de eliberarea progresivă a femeii, în timpul dansului, de cele şapte văluri, pînă ce se arată complet goală: la fel cum, în invocația egipteană mai sus citată, se cerea să apară Isis, şi, de asemenea, la fel ca în mitul lui Ishtar care coboară în infern şi, la fiecare dintre cele şapte porți prin care trece, îşi lasă o parte din podoabele şi veşmintele sale. Este inversul nudității uranice, este nuditatea feminină abisală ce poate să şi acționeze în mod letal: viziunea Dianei goale, care-l ucide pe Acteon („Diana invulnerabilă şi ucigătoare"), cea a Athenei goale, care-l orbeşte pe Tire-sias. Ca urmă rituală, întîlnim interdicția sau tabuul nudului care se găseşte în anumite legende şi uzanțe, chiar şi printre primitivi. Şi dacă în Misterele greceşti viziunea imaginilor complet goale corespundea gradului suprem al inițierii, aşa-numitei *epopteia,* acestea sunt comparabile în celălalt domeniu, adică în domeniul femininului cu, de pildă, ritualul practicilor sexuale tantrice: femeia implicată apare în ele ca încarnarea *prakrtl-ei,* femeia divină şi substanța primordială ascunsă sub formele infinite ale manifestării; goală, femeia semnifică tocmai această substanță desprinsă de orice formă, adică în starea ei „virgină" şi abisală. Pe

de altă parte, în rit nuditatea feminină este gradat realizată, utilizarea femeii complet goale nu e permisă tuturora, ci doar inițiaților tantrici de grad superior, aproape ca şi cum numai acestora le-ar fi dat să vadă abisalul, să o posede goaiă pe Fecioară, să se unească cu ea fără primejdie de moarte sau pîn-gărire[44]. Poate că o semnificație analoagă putem surprinde în deja menționata unire paradoxală dintre un ascet şi o prostituată în cadrul sărbătorii Mahăvrata: ca şi cum femeii reduse la „materia sa primă", substrat posibil şi inaccesibil oricărei forme („prostituata") nu i-ar putea fi partener potrivit decît bărbatul care, prin asceză, s-a reintegrat la rîndul său în propriul principiu, în „materia primă" opusă, adică în virilitatea transcendentă. Simbolic vorbind, o idee asemănătoare poate conține, în sfîrşit, maxima hermetică potrivit căreia Mirele şi Mireasa trebuie să fie despuiați de toate hainele lor şi să fie bine spălați înainte de a intra în patul nupțial unde se săvîrşeşte *mysterium coniunctionis* [45].

De aceste raporturi rituale ne vom ocupa însă numaidecît. Deocamdată, vom încheia indicînd trăsătura specifică ce iese în evidență în epifaniile Marii Zeițe ca Varunănî. Aceasta e o divinitate indiană care a purtat succesiv numele de Vărunî sau de Sură, prezentîndu-se ca o divinitate a cerului, a apelor şi a băuturilor amețitoare. Termenul Vărunî desemnează efectivîn păli fie o licoare îmbătătoare, fie o femeie beată sau posedată, iar Văruni sau Sură din epopos e „fiica" lui Varuna, a zeului uranic masculin, şi ea le oferă zeilor veselia şi ebrietatea. în India, conexiunea dintre Vărunî şi băuturile îmbătătoare este certă (în asemenea măsură încît, în unele texte a bea *devl* văru/u" — manifestarea zeiței, zeița „sub formă lichidă" — e sinonim cu a bea băuturi de acest fel); în timp ce Sură, nume dat aceleiaşi divinități în epos, este, în Iran, şi unul dintre numele Marii Zeițe[46]. Chiar în imnurile austerului Sankara zeița este asociată cu băuturile îmbătătoare, ține cupa sau e beată ea însăşi[47]. în acest arhetip divin se fixează, aşadar, aspectul femininului ca principiu şi cauză a beției. Iar această beție poate cunoaşte fie forma inferioară şi elementară, dionisiacă, sălbatică şi menadică, fie forma superioară de beție transfiguratoare şi luminoasă.

Creştinismul a fixat în chip neclar acest de-al doilea aspect în figura Fecioarei Mame care se ridică deasupra tuturora, stă pe cornui lunii sau chiar pe şarpe, care, asemeni lui Nahash, din ezoterismul ebraic, a simbolizat principiul elementar, cosmic, al «dorinței. Cu acesta ar putea sta în legătură şi diviziunea existentă în Misterele antice ale Mamei, în cadrul cărora micile Mistere sunt cele ale Persefonei din infern, .corelată şi cu Afrodita, şi se celebrează primăvara, mai mult sau mai puțin în aceeaşi perioadă a unor variate serbări orgiastico-telurice, în opoziție cu Marile Mistere Eleusine, care se celebrau toamna. Şi poate ar trebui amintită şi zeița egeeană Doamna noastră a Mării şi *Stella Maris,* în dublul ei aspect de zeiță ce coboară din cer şi de zeiță care se.ridică din regiunile infernale, de „zeiță cu porumbițele", pe de o parte, şi de «zeiță cu şerpii" şi cu panterele pe de alfa[48].

[46] Przyluski, *op. cit.,* p. 139; *Mahănirvana-tantra,* X, 110. E interesant că printre incaşi regina îşi lua numele — Mama luca — de la acela al unei substanțe Producătoare de beție, cola, care, potrivit tradiției, avea o origine divină (L. Lewin).

[47] Cf. Avalon, *Hymns* to *the Goddess,* ed. cit., pp. 26-28, 58-59. [41] Cf. Glotz, *Civilisation egeenne,* ed. cit., pp. 290-291.

Ca ultim punct, examinînd substanța sau potența cosmică în| aspectul sau în situația în care este legată de o anumită formă şi în j care, dintr-un punct de vedere, rămîne imobilizată în caracterul ei i fluid, fugitiv, incoercibil, avem principiul demetric sub forma figu-l rilor feminine ca „soții" legate de un zeu prin legătura mono-] gamică sau monoandrică: substanța, atunci, nu mai e .fecioara" şi „Prostituata", ci e soția divină ca „fîntînă sigilată" care, prin; înălțarea pe planul moral al arhetipului, are caracteristici de fide-litate apte să-i ascundă natura originară (Marea Zeiță Hera). **înj** mit, acestei situații ontologice îi corespund perechile divine[5] sexuate şi un raport de relativă armonie şi echilibru între cei doi.

34. Diferențieri tipice ale virilității în mit

Dacă vrem acum să examinăm figurile tipice ale mitului care încarnează principiul masculin, ne putem referi la divinități care constituie'oarecum contrapartea formelor de manifestare ale principiului feminin în aspectul lor pur afroditic, apoi în aspectul „Durgă" şi, în sfîrşit, în aspectul demetric-matern.

O asemenea morfologie a fost parțial schițată de către Bachofen,[!] plecînd în esență de la mitologemele create de Antichitatea mediteraneană în jurul figurii lui Dionisos prin intermediul unor asociații care la prima vedere lasă impresia unui sincretism dezordonat, dar în realitate conțin semnificații profunde[49].

Mai întîi, ca limită inferioară, trebuie considerată forma telu-rico-poseidonică a virilității. La acest

nivel, Dionisos a fost asociat fie cu Poseidon, zeu al Apelor, fie cu Osiris, conceput drept cursul Nilului care o umectează şi o fecundează pe Isis în calitatea ei de glie neagră a Egiptului. Pe un plan ceva mai înalt. Dionisos e aso— ciat cu Hefaistos-Vulcan, zeu al focului subpământean. în prima dintre aceste mitologeme, ni se înfăţişează *x>* dislocare a simbolismului Apelor, acestea ajungînd acum să desemneze principiul umed al procreaţiei, în raport cu concepţia pur falică a virilităţii: zeul este bărbatul considerat sub unicul său aspect de fecundator al substanţei feminine şi, ca atare, oarecum subordonat acesteia. Trecerea la zeul focului subpământean ne duce doar cu un pas mai departe, întrucît e vorba de un foc terestru încă tulbure, sălbatic şi elementar, a cărui contraparte continuă să rămînă feminitatea afroditică în toată labilitatea ei (Afrodita, ca soţie necredincioasă a lui Hefaistos).

O epifanie mai elevată a principiului masculin este văzută de Bachofen în împrejurarea în care Dionisos se înfăţişează deja ca o natură luminoasă şi cerească prin corelarea sa mai întîi cu Lunus, apoi cu Soarele şi cu Apollo. Dar dacă Dionisos în mit continuă să rămînă chiar şi în aceste forme întovărăşit de figuri feminine nu lipsite de o legătură cu arhetipul Marii Zeiţe, aceasta indică limpede prezenţa unei limite; limită perfect vizibilă, de altminteri, în faptul că şi atunci cînd Dionisos devine un zeu solar, Soarele, aici, nu e considerat sub aspectul său de lumină pură şi imutabilă, ci ca astrul care moare şi reînvie. Tocmai aici avem, după cum e bine ştiut, un motiv central al dionisismului orfic, care, în felul acesta, se încadrează în însuşi fondul religiei Mamei, punîndu-se exact în situaţia lui Attis şi Tammuz, zei masculini muritori pe care Zeiţa nemuritoare îi face mereu-să reînvie (într-adevăr, alături de Cibele îl găsim şi pe Sabasios, în locul lui Attis, identificat adeseori cu Dionisos): în acelaşi fel, soarele apune şi răsare, lumina lui nu e încă lumina fixă şi abstractă a fiinţei pure, a principiului olimpic pur.

Dezvoltarea ulterioară a seriei examinate aici comportă trecerea la alt complex mitic, dincolo de acela care-l are în centru pe Dionisos. Elementul de joncţiune poate fi recunoscut în ipostaza lui Dionisos ca adversar şi învingător al Amazoanelor, ca şi în trădarea Afroditei care se uneşte cu Ares, zeul războiului. Chiar dacă Ares — Martele grecesc — are încă trăsăturile virilităţii sălbatice, se face totuşi prin aceasta o translaţie către figuri ce încarnează o virilitate care nu mai e doar falică sau dionisiacă în sensul promiscuu şi elementar, ci eroică. Şi tipul care reprezintă cea mai caracteristică încarnare a lui este Heraclesul doric. Heracles este şi el un învingător al Amazoanelor, în plus un duşman al Mamei (al Herei, aşa cimi Herculele roman e în conflict cu Bona Dea), legătură de care se detaşează, cu toate că rămîne în posesia principiului lor, deoarece, în Olimp, o obţine drept soţie pe Hebe, tinereţea veşnică, după ce a izbutit să găsească drumul către grădina Hesperidelor şi să culeagă de acolo mărul de aur, simbol corelat tot cu Mama (merele îi fuseseră dăruite Herei de către Gaia) şi cu forţa vitală.

Mai sus decît Heracles, ale cărui munci îi simbolizează viri litatea eroică şi, într-o anumită măsură, ginecocratică (asupra: importantului simbolism al cămăşii lui Nessos vom reveni) se plasează reprezentările virilităţii ascetice şi apolinice. Aici poate fi luat în considerare, ca element de racord, Siva însuşi, în calitatea sa de divinitate cultuală, iar nu în aceea de principiu metafizic: Siva care, dacă pe de o parte, în perioada alexandrină, a fost echivalat cu Dionisos, deoarece era zeul riturilor orgiastice, a fost considerat, pe de alta, şi ca marele ascet al vîrfurilor, car& are, e drept, o soţie, pe Parvatî, fără a-i suporta însă constrîn-gerile, fiindcă a izbutit să-l trăsnească pe Kăma, zeul iubirii, cînd acesta a încercat să aprindă în el o dorinţă sinonimă cu nevoia, cu lipsa, cu setea şi dependenţa (în mitul indian a fost readus la viaţă de către Siva la rugămintea unor divinităţi — ca Ratî — ce personifică însă forme ale experienţei erotice pure, libere de asemenea condiţionări).

Dincolo de orice luptă ascetică, virilitatea îşi are apoi o mani-; festare tipică în Heruka, căruia textele îi atribuie o frumuseţe eroică severă şi maiestuoasă, uneori chiar terifică, divinitatea nudă şi luminoasă purtătoare de sceptru a panteonului indo-tibetan: aici nuditatea ajunge să exprime o semnificaţie opusă celei a nudităţii feminine abisale, ea reprezintă fiinţa pură în sine, „puritatea" sau simplitatea uranică dominatoare (periculoasă pentru femeie: a-l vedea pe bărbat în starea aceasta de nuditate poate însemna, pentru ea, pierderea lui pe vecie, altă cunoscută temă a eposului mitic). Şi Siva a avut însă deseori un atribut similar: *digambara,* adică „Cel gol".

Astfel, revenind la temele greceşti, seria poate avea drept; limită superioară manifestarea apolinică a virilităţii pure: Apollo, ca întrupare a Vouţ-ului olimpic, a imutabilei lumini uraniene, desprins de elementul teluric şi chiar de raportul său cu zeiţe subzistente în unele variante apocrife ale cultului său istoric. Ca atare, Apollo, zeu al „formei pure", a fost conceput fără mamă şi „născut din sine", cc|

rr|TG)p şi ouncxp'oriq: Apollo, zeu doric „geometrizant", deoarece masculinului şi formei le este proprie determinarea, femininului indeterminatul materiei plastice şi nelimitatul, (XTteipov-uirîn judecata lui Oreste, potrivit mitului, Apollo apără-principiul opus celui al maternității fără soț, dar şi celui al feminității demetrice sau afroditice. El susține că tatăl este cel care zămisleşte cu adevărat copilul, că mama e doar „doica" lui[50]. Aceasta e statuarea şi reconfirmarea raportului pe bază metafizică dintre eternul masculin şi eternul feminin. Dar ţn simbolul apolinic există ceva mai mult: ceva ce, pe lîngă faptul că reafirmă ordinea „potrivit dreptății" dintre cele două principii, conduce în fond dincolo de întreaga lume a Diadei. prin urmare, să ne oprim la treapta virilității falico-telurice, la cea dionisiacă în sens restrîns şi, în sfîrşit, la cea apolinică sau olimpică, în calitate de principale diferențieri tipice ale masculinului: centre de mitologeme ce pot fi regăsite în nesfîrşite variante şi transpuneri, în tradițiile cele mai diferite, ca replici la lumea Mamelor telurice, a zeițelor demetrice şi, în fine, a „Fecioarelor" ambigue, abisale, amazonice şi distructive.

35. *Masculinul şi femininul în manifestare*

în expunerea precedentă am mai trecut, nu doar într-un singur punct, de la considerarea *statică a* masculinului şi femininului ca principii, categorii sau forme divine, la aceea *dinamică* a amîndu-rora ca puteri aflate într-un raport variabil una cu cealaltă. Spre a trata mai sistematic aspectul acesta special, trebuie să facem mai înainte o importantă precizare.

Nu există nici o doctrină metafizică şi tradițională completă care să fi considerat Diada.ca punct suprem de referire în viziunea asupra lumii. Aşa curii s-a menționat mai sus, tradiția extrem-orientală, dincolo de *yin* şi de *yang,* cunoaşte „Marea Unitate", Tai-I sau Tai-ki. Plotin vorbeşte despre Unul superior şi anterior dualității divine vouq şi \>Xr|, ființă şi potentă a vieții. Tantrismul cunoaşte Nirguna-Brahman-ul sau alt principiu echivalent, în afara Diadei Siva-Sakti, şi aşa mai departe. într-o asemenea raportare, celor două principii nu li se poate recunoaşte o demnitate egală. Principiul masculin, *yang,* Siva sau ființa ca membru al Diadei, reflectă Unul, ființa transcendentă, reprezintă şi întrupează acest Unu în procesul manifestării universale, în relativitate, în curgerea formelor (la Plotin, în calitate de Logos). Cît despre „natură", în termeni teologici se poate spune că ea nu este un principiu coexis-J tent cu Dumnezeu, ci derivă din Dumnezeu, avînd prin urmare o j „realitate secundă"[51].

De aici, o preeminență de drept, ontologică sau metafizică, al masculinului față de feminin, ceea ce nu vrea să spună că celei dintîi i-ar corespunde întotdeauna şi o preeminență de fapt. Dim-j potrivă, prima fază a manifestării nu poate fi caracterizată altfel | decît prin eliberarea şi acțiunea puterii feminine trezite, care,! tocmai prin aceasta, obține superioritatea asupra principiului ființei \ pure şi al identicului, superioritate ce se va menține de-a lungul! întregii faze pe care o putem numi descendentă sau emanativă, în j 7rp6o8oț-ul plotinian, în *pravțttl-marga* despre care am vorbit cîndj ne-am ocupat de cele două căi, Calea Mîinii drepte şi Calea Mîinii] stîngi[52]. Această fază se dezvoltă pînă la o limită marcată de un 1 echilibru al celor două principii, imediat după care avem un punct] de cotitură, de criză.sau de ruptură. Potența, Sakti, poate să se] dizolve sau să se risipească în ilimitat ori poate fi treptat preluată | şi dominată de către principiul opus în forme şi situații în care I acesta are tot-mai- mult supremația, pînă la obținerea unei posesii complete, transparente asupra devenitului, purtat de feminin, în masculin, inițiator al oricărei deveniri, pînă la o sinteză superioară-ce reproduce oarecum unitatea primordială. Acesta e posibilul arc ascendent dincolo de punctul cel mai de jos al ciclului, arc în care ne îndreptăm> către ceea ce în termeni creştini s-ar putea numi „împlinirea timpului", ceea ce se poate pune în legătură cu Calea Mîinii stîngi şi stă sub semnul lui Siva, ca zeu adică al „trans-cendenței", pe cînd prima fază stă sub semnul Sakti-ei, dar şi sub cel al divinităților creației şi păstrării (Brahma şi Vişnu).

E cazul să subliniem aici că aceste faze diferite trebuie concepu- te nu în termenii unei succesiuni temporale, ci ai unei multitu-

[51] Aceasta se reflectă oarecum şi în mitul biblic potrivit căruia Eva derivă din] Adam, a fost plămădită cu o parte din Adam, ca în ideea că numai -bărbatul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Cf. Eliphas Levi, *Dogme et rituel de la haute Magie,* trad. it., Roma, ed. a 2-a, 1949: „Femeia iese din bărbat aşa cum natura iese din Dumnezeu; astfel se înaltă Cristos singur la cer şi o ia acolo şi pe Fecioara Mamă."

[52] în natura, această situație metafizică se reflectă în faptul că cu cît coborîm mai mult pe scara biologică, întîlnim prevalenta „societăților feminine" şi predominarea femininului asupra masculinului.

dini de situaţii posibile, cu raporturi felurite între masculin şi feminin, între formă şi materie, între Cer şi Pămînt, între *yang* şi *yin, cu* o predominare cînd a unuia, cînd a celuilalt principiu. Există situaţii ce se regăsesc pretutindeni: în cosmos şi în perioadele acestuia; în istorie şi în epocile ei; în structura şi în spiritul cultelor, ale civilizaţiilor şi ale societăţilor însele, în acestea din urină potrivit opoziţiei dintre civilizaţia Tatălui şi civilizaţia Mamei, dintre civilizaţia androcratică şi civilizaţia ginecocratică, dintre instituţii bazate pe dreptul patern pur şi civilizaţii matriarhale; în indivizi, deoarece predominanţa unuia sau a celuilalt principiu dă loc sexuării (ca sex atît al corpului, cît şi al sufletului), „bărbaţilor" şi femeilor. Astfel, concepţiile expuse, oricît ar părea ele de abstracte, furnizează în realitate fire conducătoare fundamentale pentru a ne orienta în studiul oricărei realităţi.

Putem releva că îndărătul diferitelor figurări ale mitului „căderii" se ascunde în mod frecvent ideea unei identificări şi pierderi de sine a principiului masculin în acela feminin (sau „cosmic") pînă la asumarea modului de a fi al acestuia din urmă. E ceea ce se întîmplă cu necesitate în prima fază a manifestării, care pentru fiinţa pură nu poate însemna decît aproape o stare de amnezie, de întunecare *(avidyă* indiană, mitul platonician în care Poros, beat şi fără cunoştinţă, se uneşte cu Penia, vouq-ul care, îmbrăţişîndu-se cu cpuGiţ, este devorat de întuneric, înecul lui Narcis etc). în *Corpus Hermeticum* găsim formularea următoare: „Deşi mas-culin-feminia-(androgin) ca Tatăl [ca „Unul" al cărui reflex este masculinul] şi superior somnului, este dominat de somn."[53] Trezirea, recăpătarea cunoştinţei (în termeni soteriologici: „mîn-tuirea", „salvarea") se va putea produce în situaţiile din cea de-a doua fază, cea ascendentă sau âivaică. Condiţia în acest scop e depăşirea punctuldi de cotitură, învingerea rezistenţei opuse de forţa feminină constrîngâtoare sau îndrumătoare către ilimitat; este ruptura de nivel „cosmic".

Ar lua prea mult timp să trecem în revistă miturile care au dat expresie acestui context. Bunăoară, ne-am referit deja la concepţia kabbalistică despre exilul Shekhinei, simbol al stării de „ruptură" ᵘ<n domeniul potentelor divine (este faza autodizolvării, a fiinţării ᶜvasi-pentru-sine a Sakti-ei cosmogonice) şi la concepţia corespunzătoare despre Sabbath-ul etern, în care totul va fi readus rădăcina sa originară — stare, aceasta, înţeleasă ca reunirea SfînhS lui cu Shekhina sa: nunta Sfîntului cu Shekhina va restabili unitatl Numelui Divin distrusă o dată cu căderea. La asta ar trebui să ţifl tească, potrivit tradiţiei respective, orice precept sacru, astfel înfl formula pe care Hassidimii o rostesc înainte de împlinirea oricărei porunci este: *LechemjichudKudscha, berich Hu u-Shehkhnte* („în nfl mele unirii Sfîntului — binecuvîntat fie El — cu Shekhinah lui")M în gnosticismul creştin întîlnim tema peripeţiilor Sophiei coq mice în lumea inferioară pînă la căsătoria cu Cristos (cu Logos™ adică cu acela care reflectă sau „poartă" Unul, „fiul" fiinţei tranB cendente) şi la readucerea ei în lumea Luminii[55]. Contextul sinfl bolic pe baza căruia Simon Magul demonstra încarnarea Sophiei în femeia pe care o avea alături de el, în Elena (Selene, Lunii care anterior fusese o prostituată, şi acum îi devenise soţie, este pe deplin clar. Sub o formă mai generală, din Ghoza lui Marcus ne rămîne acest fragment important: „Eu sunt fiul Tatălui, careM dincolo de orice existenţă, pe cînd eu sunt în existenţă. Eu am venit [în existenţă] pentru a vedea [lucrurile] mele şi nu ale mele [posesive care se referă la masculinul şi, respectiv, femininul Diadei primordiale] şi totuşi nu pe de-a-ntregul ale mele [în faza emanativă]. fiindcă sunt ale Sophiei. care e [replica mea] feminină, şi ea le-a făcut pentru sine. Dar eu îmi trag naşterea din acela care e dincolo de existenţă şi din nou mă întorc la principiul din care am provenit."[56] Diversele faze sau situaţii sunt bine indicate în învăţătura mistică, relatată de Irineu[57], despre Adamas, „cel care nu poate fi spart", zis şi „piatra de temelie" şi „omul glorios". Aici se vorbeşte despre bariera îndărătul căreia se găseşte, în fiecare om, omul lăuntric, omul care se trage din arhetipul ceresc, Adamas, şi care, „căzut într-o lucrare de lut şi cretă", „a uitat totul". Cu referire la mitologia clasică, se vorbeşte apoi despre dubla direcţie, despre fluxul şi refluxul în sens opus, ale Oceanului, ale Apelor, al căror efect e naşterea oamenilor într-un caz, naşterea zeilor în celălalt (se referă adică la situaţiile create je faza descendentă şi, respectiv, defaza în care Apele sunt oprite : «i readuse în sus, astfel încît „domnia femeii" ia sfîrşit); şi se spune: „Mai întîi e natura fericită a omului de sus, Adamas; apoi natura muritoare de jos; în al treilea rînd, e neamul celor fără de rege care a urcat acolo, unde e Mariarn, cea care este căutată, [femininul, ca principiu al reintegrării]." Fiinţa produsă de curentul împins din nou spre înalt e numită „omul androgin, apa£VO0T|Âvţ, cel ce este în fiecare". în sfîrşit, se vorbeşte despre două statui ale unor bărbaţi goi şi itifalici (cu falusul erect) aflate în templul din Samotrace, interpretate una ca imaginea bărbatului primordial, Adamas, iar cealaltă ca imaginea bărbatului renăscut „care e întru totul de

aceeaşi natură cu cel dintîi". Aceeaşi înţelepciune, neschimbată, se va perpetua în tradiţia her-metică, în Evul Mediu şi pînă la începutul epocii moderne. Per-nety va vorbi despre „Prostituată", identificată cu Luna care, prin Ars Regia, e readusă la starea de Fecioară; despre „Fecioara, însufleţită de sămînţa celui dintîi bărbat, şi care, unită cu un al doilea bărbat [acesta ca reprezentant al bărbatului primordial care a fecundat iniţial substanţa-viaţă], va concepe din nou prin mijlocirea sămînţei trupeşti a acestora, aducînd în sfîrşit pe lume un copil hermafrodit ce va fi obîrşia unui neam de regi atotputer-nici."[58] ki esenţă, acesta este* misterul însuşi la care, vorbind despre tradiţia extrem-orientalâ, ne referim şi-l numim „misterul Treiului", prin care Unu, unit cu Doiul feminin, revine la sine însuşi. La rectificarea sau transmutarea polarităţii femininului, implicată în aceasta, se poate raporta fie simbolul hermetic al „fiului care o zămisleşte pe Mamă", fie ciudata expresie dantescă referitoare la Fecioară: „Vergine Madre, figlia del tuo figlio." [„Fecioară mamă,-a fiului tău fată", trad. Coşbuc — *n. trad.]* însemnătatea unor asemenea tradiţii stă în faptul că în ele se stabileşte o relaţie directă atît cu lumea Misterelor antice, cît şi cu tema androginului, în timp ce ele ne oferă posibilitatea de a ne [a]Propia şi mai mult de o lume de acţiuni şi realizări.

In ce priveşte primul punct, motivul pe care l-am găsit izolat la "'aton şi care ne-a servit ca bază de înţelegere a metafizicii ero-sului — mitul androginului —, el ni se înfăţişează, aşadar, integrat într-un context cu caracter de universalitate şi care se defineşte pe| un fundal cosmic. Nu va fi pesemne lipsit de interes să furnizăm,! în această privinţă, o documentaţie suplimentară.

Corpus Hermeticum cunoaşte starea androginei originare carn la un moment dat — se spune: „timpul fiind împlinit" — ia sfîrşit; \ atunci[l] iau formă bărbatul de o parte, femeia de alta[59]. Exceptînd I deja menţionata doctrină despre Shekhina, exegeza kabbalistică a *Facerii* are aceeaşi temă. După *Bereshit Rabbă* (I, I, 26), omul primordial e androgin. Femeia scoasă din Adam poartă numele de Aisha, pentru că e scoasă din Aish (din bărbat); apoi Adam îi dă numele de Eva (viaţa, cea vie), pentru că prin ea se poate întoarce la unitate[60]. în textul acesta, după cum, mai tîrziu, şi la MaimdB nide[61], se întîlneşte aceeaşi istorisire platoniciană despre fiinţa tăiată în două părţi, şi motivul, de înţeles pe plan metafizic, âfl fiinţei „care într-o privinţă e unu, în altă privinţă e doi". Leone Ebreo (Jehuda Abravanel) se va referi de altminteri în mod explicit Ia Platon, încercînd să-i apropie doctrina despre androgin de mitul biblic al căderii omului primordial şi păstrînd interpretarea plato-" niciană a densului mai profund al oricărui e/os. Că bărbatul va lăsa pe tatăl şi pe mama sa şi se va uni cu femeia, alcătuind cu ea un singur trup — aşa cum se spune în *Biblie* —, acest îndemn e explicat de către Leone Ebreo prin impulsul celor două părţi, cărora le-a dat naştere prin disociere fiinţa originară, de a recompune unitatea primordială, întrucît cei doi „au apărut din despicarea aceluiaşi individ"[62].

Acest motiv de origine misterică nu a fost străin nici cercurilor patristicii greceşti, de unde, probabil prin intermediul lui Maxim Mărturisitorul, a trecut la Scotus Eriugena, căruia îi datorăm o formulare vrednică de a fi relatată. Eriugena arată ca „diviziunea substanţelor îşi face începutul chiar în Dumnezeu şi se defineşte printr-o coborîre progresivă pînă la acel punct care reprezintă diviziunea în bărbat şi femeie. De aceea şi reunificarea substanţelor trebuie să înceapă în om şi să reparcurgă aceleaşi trepte, pînă la Dumnezeu, în care nu există nici un fel de diviziune, deoarece în g] totul e unul [ceea ce echivalează cu nivelul Unului plotinian, cu [ce]l al Marii Unităţi extrem-orientale etc.]. Unificarea creaturilor începe, aşadar, în om." Ca la Platon, şi la Eriugena motivul metafizic este prezentat în termeni morali, e raportat adică la „cădere" ([s]-a văzut mai sus cărui lucru, metafizic vorbind, îi corespunde acest concept: situaţieiontologico-dinamice proprii fazei descendente sau emanative). Astfel Eriugena ne învaţă că „dacă primul om nu ar fi păcătuit, natura sa nu ar fi suferit diferenţierea sexuală", că această diferenţiere a survenit numai o dată cu căderea[63]. De aici contrapartea eshatologică: „După reunificarea fiinţei umane . scindate din punct de vedere sexual în unitatea sa originară, cînd ea nu era nici bărbat, nici femeie, ci pur şi simplu fiinţă umană, va urma reunificarea tărîmului pămîntesc cu paradisul la împlinirea timpurilor."[64] Cristos ar fi anticipat această reunificare şi restaurare a demnităţiHontologice originare a fiinţei. Eriugena se bizuie pe tradiţia ce-şi are originea în mediile misterice mai sus menţionate, dar îi citează în acest sens pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Cristos ar fi unificat în propria-i natură sexele divizate şi, la înviere, „nu ar fi fost nici bărbat, nici femeie, deşi s-a născut şi a murit bărbat"[65]. Prin graţia mîntuirii însă a devenit şi omul capabil să îndeplinească virtual aceeaşi lucrare[66].

La Scotus Eriugena asemenea vederi au doar un caracter doctrinar teologico-eshatologic. Lipseşte orice referire la eros ca instrument posibil al reintegrării sau la vreo practică concretă. Avem în

schimb motive să credem că misterul androginului, cu mai mare aderență la tradiția inițiatică în care acesta se formase încă înainte de apariția creştinismului, a fost preluat pe plan operativ de tradiția hermetico-alchimică, cea care, încă de la început, încă din textele elenistice, redusese esența Marii Opere la unirea masculinului cu femininul, şi care, în literatura medievală, ca şi în prelungirile 'ca Adam ar fi fixat în sine natura de androgin, dacă n-ar fi distrus-o cedînd "T[6]" "e' ar dominat 5' spiritul cosmic în sine şi în afara lui şi ar fi devenit n: suveran efectiv al lumii exterioare, potrivit destinației sale."

acestei literaturi ce se întind pînă într-o perioadă relativ recentăjB acordat o mare importanță enigmaticului simbol al *Rebis*- ului făcînd aluzie la „ființa dublă", la ființa androgină ce reunc sine cele două naturi, masculinul şi femininul, solarul şi lunarul Dintre toate, putem menționa, ca deosebit de sugestivă, figifl androgină corespunzătoare Epigramei XXXIII din *Scrutinium cam micum* al lui Michel Maier, cu textul explicativ: „HermafrodituH asemănător unui mort, zăcînd în întuneric, are nevoie de F Asupra învățăturilor practice sau susceptibile de aplicații practici în termeni de magie sexuală, referitoare la acestea, vom reveni la momentul potrivit. Pentru a încheia digresiunea, vom mai spune doar că, pe linia aceleiaşi tradiții, asociația stabilită de către Scotuj Eriugena între Cristos şi androgin reapare în Khunrath. în plan II din al său *Amphitheatrum Etemae Sapientiae* (1606) îi vedem pe Adam-Eva regenerat sub figură de androgin, cu legenda: „Omul care respinge binarul [Diada] îmbrăcat în Cristos, imitîndu-l pe Cristos" *(Homo binarium repellens, Christo indutus, et eum imitans)*. Mai explicit, aceeaşi temă e oferită în planşa III din aceeaşi lucrare, planşă care înfățişează „piatra filozofală". în partea ei centrală se găseşte acel *Rebis,* Bărbat-Femeie, Soare-Lună, cu adagiu]: *Etiam mundus renovabitur igne.*

în sfîrşit, putem releva următorul fapt: e greu de negat existența unui ezoterism la Leonardo da Vinci. Ei bine, tema hermafroditului are o prezență vizibilă în picturile sale, în cele mai semnificative dintre el, referitoare la Sfîntul Ioan şi Ia Bacchus (Dionisos). Mai mult, găsim în ele, enigmatic, aproape ca o siglă, motivul căldăruşei *{Aquilegia vulgaris),* plantă considerată pe atunci androgină.

36. Despre demonia femininului. Simbolismul acuplării inversate

E ştiut că în tradițiile multor popoare principiul feminin a fost asociat nu numai cu principiul unei „seducții", dar şi cu elementul „demonic". Potrivit Kabbalei, demonicul provine tocmai din elementul feminin[68] şi, potrivit daoismului chinez, din principiu aşa cum în tradiția egipteană personificarea forțelor antisolare este In mod preponderent feminină şi Isis însăşi are uneori acest caracter, ca în legenda în care îi sunt atribuite trăsăturile unei vrăjitoare ce-şi însuşeşte cu viclenie „numele puterii" lui Ră, în scopul de a-l supune[69]. S-ar putea lesne aduna alte date provenind din diverse tradiții despre acest aspect al femininului, care însă nu trebuie înțeles pe un plan moral, ci pe unul ontologic, cu referire la tendința naturală proprie principiului saktic, principiului „materiei" sau al „Apelor", manifestarea fiindu-i considerată în aspectele sale dinamice şi dramatice, iar nu în cele ale unui proces emanativ de tip cvasi-spinozian.

Toate acestea ne conduc la o doctrină ezoterică învecinată cu metafizica sexualității umane. Tendința demonică feminină se explică prin captarea şi absorbirea principiului virilității transcendente sau magice: principiu ce trebuie raportat, în general, la ceea , în masculin, reflectă elementul supranatural, anterior Diadei, la ea ce în natură este superior naturii şi ar avea în mod virtual iterea de „a reda un sens ascendent curentului" şi de a rupe lanțu-e cosmice. Exact aceasta e semnificația pe care o are, în termino-,ogia tehnică budistă, expresia *vîrya,* a cărei rădăcină de altfel e aceeaşi ca şi în latinescul *vir*; ea desemnează virilitatea în sens eminent şi transcendent, aşa cum aceasta se activează în asceza superioară, care poate conduce dincolo de tărîmul devenirii, al *sanisărei,* „oprind curgerea". Conform polivalenței proprii, în terminologia tehnică tantrică şi a *haṭha yogăi,* acelaşi termen *vîrya* poate semnifica însă şi sămînță bărbătească, nelipsită, într-un context mai general, de o legătură cu teoria potrivit căreia bărbatului ca atare,~fie ji numai în virtutea simplului fapt al virilității sale — *puruşainătra sambandhibbih* — îi e hărăzit potențial să parvină la împlinirea supranaturală de sine[70]. Or, în natura femininului intră tendința de a subjuga şi absorbi acest principiu, în funcția ei demetrică sau în funcția afroditică, dar nu atît pe planul material şi uman, în ceea ce priveşte procreația şi subordonarea față de carne şi dorință, cîtf pe un plan ocult. Prin aceasta i se manifestă „demonia" esențială! ' funcția antagonistă, orientată către menținerea acelei ordini pe cărei gnosticismul a numit-o, într-o încadrare dualistă, „lumea DemiurJ gului" (e vorba de lumea naturii, în accepțiunea cea mai vastă, în« opoziție cu cea a spiritului). Astfel s-a putut vorbi de o „moarte aspiratoare" pe care bărbatul o suferă prin femeie, deoarece pierderea principiului magic viril, *vlrya,* prin

confundarea lui cu substanţa feminină făcută din dorinţă, echivalează, pentru bărbat, CM „ştergerea din Cartea Vieţii" — viaţă, fireşte, luată într-un sensl superior, figurat, iniţiatic. Aici ni se prezintă prin urmare tema-unei „implacabilităţi" a principiului feminin şi a unui „război aţi sexelor" pe un plan anterior şi superior faţă de tot ceea ce poată avea asemenea trăsături în domeniul relaţiilor pur şi simplu umanei şi individuale, profane şi sociale.

Gustav Meyrink a pus în evidenţă această ordine de idea indicîndu-le concretizarea cea mai drastică în Misterele antice care se celebrau în Pontos sub semnul uneia dintre variantele figurii Marii Zeiţe, Isais[71]. Nu e însă hazardat să atribuim o semnificaţie ana-loagă şi Misterelor Rheei-Cibelei. „Orgia sacră" celebrată sub semnul acestei zeiţe ducea la o beţie extatică devirilizantă, în asemenea măsură încît, în formele degenerate ale acestui cult, se putea întîmpla ca, în apogeul freneziei, mistii să-şi aducă drept jertfă zeiţei principiul virilităţii în însăşi expresia sa fizică, castrîndu-se şi îmbrăcînd veşminte femeieşti. Şi zeiţa, în aceste culte, ca şi în altele din acelaşi ciclu (în Misterele Hecatei din Lagina, ale Aste-rothei, ale Astartei din Hieropolis, ale Artemidei din Efes înseşi etc), avea preoţi castraţi sau îmbrăcaţi în haine femeieşti.

De altminteri, în dionisismul preorfic, curent în cadrul căruia predominanţa elementului feminin era semnificativă şi care, pe lîngă cultul public, îşi celebra propriile Mistere de la care, în unele cazuri (ca, de la bun început, în Bacanalele romane), bărbaţii erau excluşi, iniţiate fiind numai femeile, există şi alte aspecte care se situează pe aceeaşi linie prin dominaţia pe care femeia dionisiacă o realizează în confruntările cu simpla virilitate falică, excitarea, exploatarea şi absorbirea acesteia din urmă echivalînd practic cu o vulnerare şi o scindare a virilităţii transcendente conform ambivalenţei erosului, despre care am vorbit deja în repetate rînduri[72].

Tendinţa demonică a femininului trebuie totuşi recunoscută atît în aceste forme „inferioare", cît şi îa formele „cereşti", care comportă la rîndul lor o limită „cosmică". „Femeia" poate da viaţa, dar barează, sau tinde să bareze, accesul la ceea ce se află dincolo de viaţă. Şi aceasta e o temă care se întîlneşte deseori în lumea legendelor şi a miturilor eroice. Caracteristic este, bunăoară, mitul despre o femeie celestă care, dacă îl ajufif'"şi—1 protejează pe şaman, încearcă să-l aibă însă numai pentru ea în cel de-al şaptelea cer şi se opune la continuarea ascensiunii lui. îi spune că drumul mai departe e tăiat şi-l ispiteşte cu o hrană cerească[73]. în legendele-eroice, dragostea unei femei cu trăsături mai mult sau mai puţin supranaturale e adesea înfăţişată mai degrabă ca un obstacol şi urr pericol decît ca un ajutor pentru protagonist.

Nu fără legătură cu toate acestea, e fundamental să distingem două tipuri de Mistere, pe care le putem numi Mari Mistere şi Mici Mistere sau, altfel spus, Mistere Ammonice şi Mistere Isiace, fără a face însă o raportare istorică riguroasă la fizionomia efectivă a instituţiilor sacre din Antichitate, care pot fi astfel desemnate, ci mai degrabă pe baza unei definiţii morfologice generale. Misterele Mici sau Isiace pot fi definite, aşadar, ca Misterele Femeii, ca acelea al căror scop e reintegrarea „cosmică" a individului, unirea lui cu substanţa feminină, forţă-viaţă şi substrat al manifestării. Aceste Mistere pot avea un caracter deopotrivă luminos şi demonic, conform funcţionalităţii lor: demonic, în formele şi situaţiile

[72] Chiar dacă într-un amestec cu situaţii de-a dreptul profane, D. H. Lawrence a redat destul de bine acest context în pasajul următor: „Fiinţă arzătoare ca o bacantă ce aleargă prin păduri în căutarea iui Iacchos, falusul luminos, falusul care nu are o persoană independentă în spatele său, dar care e doar purul zeu-scjav-al-femeii. Bărbatul, individul: trebuie împiedicată intromisiunea lui. Nu era decît un sclav al timpului, purtător şi custode al falusului luminos care-i aparţinea. Astfel, în unda renaşterii sale [cea a femeii] vechea pasiune vehementă a ars cîtva timp în ea Şi bărbatul s-a limitat a fi o unealtă vrednică de dispreţ, un simplu purtător al Musului, menit să fie sfîşiat în bucăţi după îndeplinirea misiunii sale." Şi este o Parte de adevăr în afirmaţia lui G. R. Taylor *(Sex in History,* ed. cit., p. 263): „Oricît [ar] fi de neplăcută ideea aceasta, actul sexual oferă un simbolism analog, deoarece Ş'irşitu] orgasmului echivalează cu o mică moarte, iar femeia realizează întotdeauna "Wr-un anumit sens castrarea masculului."

mai sus indicate, corespunzătoare unei absolutizări a principiului lor — cel feminin — activat în funcţie antagonistă faţă de tot ceea ce e super-„cosmic". După cum am spus, această tendinţă poate să nu fie totdeauna direct vizibilă, dar şi atunci cînd principiul Femeii şi al Mamei se transfigurează în termenii unei Mame Divine sau ai unei Mame a lui Dumnezeu — motiv, acesta, prezent încă din Antichitatea egeeană şi în cultul isiac însuşi, a cărui iconografie cunoştea zeiţa cu pruncul — care,

sub un anumit aspect, este *Ianua Caeli* creştină, chiar şi atunci limita dăinuie.

Misterele Mari sau Ammonice pot fi definite drept acelea ce au| legătură cu „reascensiunea", cu reorientarea spre înalt a curentului, cu depăşirea nivelului „cosmic"; ele stau deci sub semnul virilității transcendente, deschizînd seria situațiilor în care aceasta cîştigă tot mai mult superioritatea.

întf-una din accepțiunile sale particulare, mitologia incestului! poate fi încadrată în acest context. Femeia, care a avut funcția de „mamă", care a furnizat ființei scindate „Apa Vieții" şi a resurecției („a doua naştere" proprie Micilor Mistere), este posedată de cel pe care ea astfel l-a procreat oarecum şi care este fiul ei. Chiar dacă în legătură cu operațiile Artei Regale (despre care se spune însă că reproduce în fazele sale opera creației), în hermetismul alchimic acest simbolism ni se prezintă într-o formă riguroasă. Aici se vorbeşte de o primă fază, aşa-numita domnie a Femeii, a Apelor sau a Lunii, sau *albedo,* în care Femeia deține superioritatea asupra Bărbatului şi-l reduce la natura ei (Misterele Mici). După ce Bărbatul s-a dizolvat în principiul opus, survine însă domnia zisă a Focului sau a Soarelui, sau *rubedo,* în care Bărbatul îşi recîştigă superioritatea, stă pe Femeie şi o reduce, de astă dalH la natura lui; şi spre a desemna această de-a doua fază, textele ufl lizează uneori tocmai simbolismul incestului dintre Fiu şi Mamă[74].? Dacă le considerăm nu în succesiune şi subordonate una alteia,™ în opoziție, cele două faze, prin conținutul lor esențial, corespund celor două forme antitetice atît ale extazelor, cît şi ale tradițiilor misterice sau ale „naşterilor", despre care am vorbit mai înainte.

Spicuind în materia bogată şi multiformă a simbolurilor şi imaginilor tradiționale, o siglă destul de expresivă privitoare la aceasta antiteză e oferită de semnificația contrară prezentată de o temă cu totul specială, şi anume de tema „acuplării inversate", în două I $_{cO}$iuexte diferite. Unul aparține Egiptului. Vectiea zeiță egipteană | j_{u}t se numără printre acele figuri ale femininului care — ca şi Isis — par a fi avut la origine un caracter teluric, adică o relație esențială cu Pământul, dar care ulterior aveau să-şi însuşească un caracter ceresc şi să se absolutizeze. Identificată de către Plutarh $_{c}$u Rhea, Nut ni se înfățişează în fapt ca „Marea Stăpînă care a dat naştere zeilor", ca „Doamna Cerului", „Stăpîna Cerului, Suverana celor două Pământuri", care ține sceptrul de papirus şi Cheia Vieții. Or, într-una din reprezentările sale cele mai frecvente, Nut este „cea care se arcuieşte": „aproape totdeauna goală, ea îşi arcuieşte trupul pînă ce atinge pământul cu vîrful degetelor, picioarele şi brațele părînd reazimele sau pilaştrii trupului său aflat în poziție orizontală." Nut în această postură este Cerul şi ea nu e singură: sub ea stă întins Geb, conceput ca un zeu al Pământului, cu virilitatea în erecție, ansamblul nelăsînd nici un dubiu asupra faptului că Nut se pregăteşte să se coboare şi să se întindă peste zeul aşezat pe spate, pentru a se împreuna cu el şi a şi-l lua în trup prin unirea sacră — prin *sacra mixis* a Cerului cu Pământul. Pestalozza a relevat pe drept cuvînt *ci* poziția neobişnuită, inversată, a zeiței în actul acuplării ascunde o semnificație precisă; şi o poziție de acest fel se întîlneşte nu numai în reprezentările egiptene menționate, ci revine şi în altele din lumea sumeriană, basorelieful din Laussel arătînd că ea există încă din paleoliticul superior. Principiul suveranității feminine îşi găseşte aici o ciudată expresie drastică. Poziția spațial superioară a zeiței semnifică din punct de vedere ritual preeminența posedată de principiul feminin în cadrul formelor unei civilizații orientate ginecocratc, suveranitatea lui afirmată si revendicată în exercitarea însăşi a actului de perpetuare a vieții[75]. Acelaşi simbolism al acuplării inversate dintre figuri divine este prezent şi în civilizația orientată androcratic, cu o semnificație total opusă. în treacăt, vom menționa că la popoarele islamice un asâ menea tip de acuplare e stigmatizat într-un context simbolic preJB conform zicalei: „Blestemat fie cine face din femeie Cerul şi din bărbat Pământul." Dar în lumea indiană şi indo-tibetană sunt extretn de frecvente reprezentările plastice ale acelui *viparlta-maithunş* despre care am mai vorbit, adică ale unei forme de acuplare care fiind caracterizată de imobilitatea bărbatului şi de mişcarea femeii repetă parțial situația din reprezentările egiptene ale zeiței Nut, dar pentru a exprima ideea contrară a suveranității masculine. Zeul e aici Siva, sau altă divinitate echivalentă de tip „puruşic", iar imobilitatea lui exprimă caracterul adevăratei virilități care, după cum am spus, nu acționează în sens propriu, trezeşte doar mişcarea în *prakrti,* în „natură" sau Sakti, ea fiind cea care trebuie „să se mişte", să dezvolte dinamismul creației. Folosind o expresie fericită a lui T. Burckhardt, e vorba, aici, despre „activitatea imutabilului şi despre pasivitatea dinamicului". Şi dacă reprezentările tibetane ale cuplului divin unit în acest tip de acuplare poartă deseori numele de „zeul-care-o-posedă-pe-Mamă"[76], prin aceasta reapare şi simbolismul incestului, deja întîlnit în tradițiile occidentale de origine hermetico-misterică[77]. Se cuvine apoi să relevăm că poziția *vpartta-maithuna* aparține unui cadru esențialmente sacru şi ritual. In fapt, din texte, precum *Kămasutra,* nu rezultă că

în India aceasta ar fi deosebit de uzitată în domeniul amorului profan, din care, de altminteri, este înlăturat orice raport dintre sexe corespunzător simbolismului propriu respectivei poziții: exceptînd figurile iconografice şi statuare, aceasta pare a fi fost pusă cu deosebire în practică, în chip de *latăsădhana* şi *latăveştitaka,* în riturile secrete de magie sexuală tantrică, nu fără motiv. în fapt, în cadrul acestora omul e ținut să-l încarneze pe Siva şi, ca atare, să adopte în fața femeii acea atitudine interior activă, din care nu rămîne aproape nici o urmă în extazul provocat de actul comun al dragostei fizice, dara cărui „siglă" e tocmai *viparita-maithuna.*

[76] Cf. G. Tucci, W *libro tibetano del Morto,* Milano, 1949, pp. 25, 7l-72,/H

[77] Există şi reprezentări tantrice cu Siva destins, ca un cadavru, şi Sakti plăsnn"' tă din flăcări, dansînd pe trupul lui: imobilitate, aceasta, căreia trebuie sa' atribuim aceeaşi semnificație mai sus indicată. Cum o imagine destul de cunoscu[a] e cea a „dansului lui Siva", e bine să relevăm că simbolismul căruia i se sup"" acesta îl privește pe zeul Siva conceput sintetic ca acela ce reunește în sine[8]" imutabilitatea detaşată, cît şi mişcarea.

în sfîrşit e interesant de relevat modul în care semnificația cea [ma]i profundă a imobilității masculine ce se deduce din simbo-jismul sexual menționat adineauri se întîlnește cu semnificația ana-[loag]ă care, într-un domeniu diferit, dar cu o convergență esențială adoptă imobihtatea ca imobilitate ierarhică sau imobilitate regală' expresii eminente, şi una şi cealaltă, ale veritabilei virilități '

37. Falus şi menstre

Vom încheia acest şir de considerații cu o referire la două motive particulare ale sacru/n-ului sexual.

Este vorba îfi primul rînd de „cultul falie". în domeniul istoriei religiilor acestui cult i-a fost atribuit aproape întotdeauna o semnificație exclusiv naturalistă, dacă nu de-a dreptul „obscenă", fiind redus la un cult al fecundității şi al virilității procreatoare pan-demice. Aceasta însă, în definitiv, nu privește decît aspectele cele mai exterioare, degradate şi populare ale complexului de care e vorba. în realitate, simbolul falie a fost utilizat şi pentru a exprima tocmai principiul virilității transcendente, magice sau supranaturale, un lucru prin urmare total diferit de varietățile pur priapice ale forței masculine. Aşa se face că falusul a putut fi asociat chiar şi cu misterul învierii, cu speranța în ea şi în puterea care o poate realiza: de aceea figurează falusul în arta sepulcralâ şi deseori, în Grecia şi la Roma, a fost plasat pe morminte. Ne-am referit deja la texte în care zeul itifalic — zeul cu falusul erect — e asociat cu imaginea întru care învia㎞ şi se reafirmă natura ființei primordiale, a lui Adamas, a „aceluia care nu poate fi scindat". în altă mărturie provenind din acelaşi izvor, acesta este numit şi „cel care a stat în picioare, stă în picioare, va sta în picioare", iar simbolismul itifalic, întemeiat pe verticală !, exprimă anume poziția dreaptă sau în picioare, în opoziție cu condiția celui care a căzut sau a fost doborît —. Textul se raportează în mod explicit !a contextul metafizic expus mai înainte, deoarece vorbește despre '>aceL care a sti-i în picioare acolo sus, în potența inc'reată, şi care [s]$ în picioare aici jos, unde a fost zămislit de [imaginea] purtată de Ape"[78], pentru ca imediat după aceea să vorbească despre Hermesul itifalic. în lumea egipteană (în aspectele ei „solare", opu J acelora care şi-au găsit expresie în mai sus menționatul simbolişti] al „zeiței care se arcuieşte"), zeul Osiris itifalic nu simbolizj fecunditatea, naşterea şi moartea legate de procreația animală şi <*w* principiul umed al zămislirii şi al dorinței, ci învierea din moarte] „O, zei izvorîți din falus, întindeți-mi brațele" spune, de pildă, d inscripție egipteană de lîngă figura unui mort care se ridică din mormînt —, şi se mai poate citi: „O, tu, falus ridicat pentru nimicirea rebelilor [împotriva zeului solar]! în virtutea falusului tău sunt mai tare decît cei tari, mai puternic decît cei puternici!"[79] Ş{ în statui şi reprezentări diverse, acelaşi Osiris îşi ține sau îşi arată falusul pentru a face aluzie la resurecția sa, prototip al învierii credincioşilor săi. Aşadar, în Egipt au existat Mistere falice în care, potrivit unei mărturii a lui Diodorus Siculus, trebuia să se inițieze oricine voia să devină preot al unor culte speciale. O mențiune aparte merită, în sfîrşit, faptul că în India, falusul — *lingam* — e unul din simbolurile lui Siva şi, ca un pandantiv care-i reproduce forma, este purtat de către asceți ca semn distinctiv — aşadar, într-un context opus oricărui fundal panic şi dionisiaco-procreativ, dar aflat în relație cu *viryS,* forța virilității care se trezeşte şi se activează prin detaşarea ascetică de lumea condiționată.

Or, există o corespondență secretă între o atare semnificație şi degradarea acestui simbolism vădită în faptul că în lumea romană antică imaginea falusului era utilizată de oamenii din popor ca talisman sau amuletă împotriva influențelor nefaste, pentru a distruge orice vrajă malefică: chiar şi aici se păstrează ecoul semnificației proprii unei virilități luminoase care triumfă şi nimicește tot ce este

pieziş şi demonic. De aceea, prezența iconografică a falusului în unele temple (nu numai în temple ale lui Bacchus, ale Venerei, ale lui Priap, dar chiar ale lui Iupiter, Apollo şi Hermes) era considerată ca aceea a unei forțe.purificatoare şi neutraliza-toare a oricărei puteri adverse. Zidurile unor vechi cetăți italice purtau cîte un falus ce evoca o forță magică protectoare, în timp ce, în general, falusul ca amuletă e atestat şi în diverse alte civilizații, cu deosebire în Japonia. Pe de altă parte, vedem că falusul figurează în cultul imperial, după ce, potrivit unei mărturii a Iu[1] Plinius, *imperatores* îl şi aveau plasat în fruntea carului lor de triumf. Potrivit însă misticii romane antice a victoriei, Iupiter, principiul luminos uranic, e cel care îl face ca atare pe învingător. Tocmai în acest ansamblu, în nici un caz naturalist şi priapic, este integrat simbolismul şi însuşi cultul falusului cunoscut de către lumea tradițională. Istoria curentă a religiilor s-a limitat să-i ia însă în considerare aspectele cele mai vulgare. în lumea clasică se*pare ₑă numai în epocile de decadență a moravurilor falusul a devenit ᵤn simbol al luxuriei şi a dobîndit un caracter „obscen" în accepțiunea modernă.

Nu va fi lipsită de interes o ultimă referire la tradiția egipteană. Conform unui mit al acestei tradiții, Osiris, zeul primordial", ar fi fost sfîşiat în bucăți, dar diversele părți ale trupului său au fost regăsite şi el a fost recompus. Nu i s-a regăsit însă falusul. Dezmembrarea e un simbol al trecerii de la lumea Unului la aceea a multiplicității şi a individuației. în lumea aceasta ființa primordială încearcă să se recompună în om. Omul e însă încă lipsit de falus, nu de virilitatea fizică, ci de cea transcendentă, de puterea creativă sau magico-divină. îl va găsi — şi va fi întreg doar ca inițiat şi ca „osi-rificat". Motivul falusului lui Osiris ni se prezintă ca o variantă a motivului general conform căruia ceva e pierdut şi apoi regăsit: cuvîntul sacru pierdut sau uitat, adevărata băutură cerească pe care nu o mai ştim, Graalul însuşi care a devenit invizibil etc.

Aspectului masculin examinat adineauri i se poate contrapune aspectul ambiguu şi chiar periculos atribuit principiului feminin de către un ansamblu de tradiții concordante. Nu doar în cadrul religiilor puritane şi ostile sexului a fost concepută femeia ca principiu al „impurității"; prescripția „să fim puri de femeie" figurează de fapt într-un sistem ritual şi cultual mult mai vast. „Impuritatea" respectivă nu este concepută în termeni morali, se referă în schimb la calitatea obiectivă, impersonală, a unei influențe determinate corelate cu o latură esențială a naturii feminine. Aceeaşi idee stă la baza unor concepții şi credințe diverse privitoare la pubertatea feminină şi îndeosebi la menstruație.

Exagerată primitivist, ideea la care ne referim şi-a găsit poate Wpresia cea mai drastică în obiceiul unor populații sălbatice, la ᶜaitefetele, o dată cu primul semn al pubertății, erau segregate[80] şi chiar izolate de sol, deoarece ele erau considerate ca fiind „în-j cărcate cu o forță considerabilă care, dacă nu e ținută între anumite limite, o poate distruge atît pe fată, cît şi pe cei cu care ea intră în j contact". Drept care ea era considerată tabu, purtătoare a unei energii misterioase, nici bună, nici rea în sine, dar capabilă să i acționeze într-un sens sau altul, în funcție de aplicații şi circum-] stanțe. Izolarea inițială din momentul apariției primei menstruații se putea repeta la fiecare revenire periodică a acesteia. Influența în cauză era considerată în termeni atît de obiectivi, am zice aproape „fizici", încît prima dată erau arsepînă şi hainele tinerei, în ideea că fuseseră impregnate de ea[81]. In unele cazuri şi la anumite popoare periculozitatea şi impuritatea erau însă extinse şi asupra parturientei: femeia este izolată şi purificată. în aceeaşi sferă cu. vărsarea de sînge şi contactul cu cadavrele se afla şi lehuzia. în Grecia era interzis ca o femeie să nască în incinta sacră a templelor, înTemenos. Şi dacă la alte popoare periculozitatea părea să aibă un grad deosebit de înalt în cazul avortului, la baza acestei convingeri stătea probabil ideea unei energii intrate în acțiune, dar neepuizate de procesul — întrerupt — al gestației. De altminteri, Biserica romană şi cea anglicană au cunoscut o ceremonie specială, numită în franceză *relevailles*; ea trebuie considerată ca b „supraviețuire a vechii credințe potrivit căreia o femeie care a adus pe lume un copil trebuie să fie dezinfectată, nu medical, ci religios (spiritual)". Şi în materie de superstiție populară continuă să subziste ici şi colo ideea „că dacă o femeie, după o naştere, nu a fost la biserică pentru a fi purificată, e deosebit de periculos pentru ea să iasă din casă"[82].

în toate acestea interesant este că latura ambiguă, periculoasă a substanței feminine sub aspectul ei ocult apare raportată nu afît la potențialitatea afroditică, cît la cea demetrică (maternă) a femeii. Şi o confirmare în acest sens e faptul că, potrivit unei tradiții cva-siuniversale, tocmai în legătură cu menstrele — fenomen legat anume de posibilitatea maternă, nu de cea afroditică sau dionisiacă, a femeii — îşi dobîndeşte ideea periculozității magice relieful maxim, aici vorbindu-se deseori de o influență capabila nu numai să paralizeze sacrul, ci şi să lovească nucleul cel mai profund al virilității. Astfel, dacă în *Legile lui Mânu* se spune că înțelepciunea, vigoarea, forța, potența şi energia

vitală ale unui bărbat care se apropie de o femeie la menstruație dispar în întregime", există credința similară a populațiilor indigene nord-ame- ricane că „prezența unei femei în această stare poate lua puterea unui bărbat sfînt"[83]. La Roma, fecioarele cu funcția de Vestale își suspendau această funcție pe perioada menstruală; la mezi, bac-trieni şi parşi, femeile la menstruație erau obligate să nu se apropie de elementele sacre, mai cu seamă de foc; la grecii ortodocşi, le era interzis să se împărtăşească şi să sărute icoanele în biserică, aşa I după cum în unele regiuni din Japonia le este în mod sever interzis , să viziteze templele şi să se roage zeilor şi spiritelor bune — după *Nityakarma* şi *Padmâpurăna* în India circulă următorul precept: ′ „[În această perioadă femeia] nu trebuie să se gîndească la Dum-; nezeu şi nici la soare, jertfe sau rugăciuni." La evrei, în unele cazuri se avea în vedere chiar pedeapsa cu moartea pentru cel ce se unea trupeşte cu o femeie la menstruație; pentru zoroastrism, aceasta constituia un păcat pentru care nu exista iertare. Codicele islamic al lui Sidi Khebil spune: „Cel care pentru a-şi satisface propria plăcere se atinge de o femeie pe timpul menstruației îşi pierde forța şi liniştea spiritului." Un vechi dicton englezesc, citat de H. Ellis, sună astfel: „Oh menstruating woman, thou'rt a fiend \ *- from whom all nature should be closely screened!"[84]

Dintre toate, o deosebită valoare indicativă are concepția indiană după care o femeie la menstruație, indiferent de castă, are în această perioadă substanța unui paria, calitate ce se atenuează în ea numai pe măsură ce perioada se apropie de sfîrşit. Faptul e interesant dacă ne amintim că, potrivit ideilor indiene, un paria, un om în afara castelor, reprezintă elementul haos sau elementul demonic, înfrînat direct proporțional cu ierarhia castelor superioare. în acest context, roenstruația are, aşadar, o legătură neîndoielnică mai ales cu aspectul negativ al *manei,* al forței misterioase purtate de femeie, conținute în femeie: aspect ce se manifestă cu deosebire ca atare, prin contrast, cînd interferează cu o sacralitate de tip viril într-ade-4 văr supranatural. Pe de altă parte, sîngele menstrual a jucat un rol *M* magia descîntecelor şi băuturilor de dragoste. în Evul Mediu euro-ş pean, utilizării lui în anumite poțiuni i se atribuia puterea de a-i face pe cei ce le consumă idioți şi ipohondri, alteori frenetici şi smintiți (sunt, mai mult sau mai puțin, aceleaşi efecte întîlnite de noi în pato-j logia pubertății); amestecat în vin, se spune că ar fi făcut somnam-j buli, demenți sau nebuni de dragoste[85], în timp ce şi azi e îacă larg răspîndită „superstiția" după care sîngele menstrual dat unui bărbat să-l poarte cu sine fără ştiinj DUiaiță femeie. Aceeaşi valoare extrem de instructivă o are o dublă tradiție păstrată în rîndul țiganilor, şi anume că, pe de o parte, sîngele menstrual amestecat cu anumite băuturi provoacă o neînfrînare datorită căreia cel în cauză nu mai poate renunța să bea; în al doilea rînd, că toate femeile care se duc să sărbătorească Sabatul pe ..Muntele Lunii" îşi întăresc la şapte ani o dată pactul cu diavolul cu ajutorul sîngelui lor menstrual[86]. Indiferent dacă toate acestea sunt sau nu pură superstiție, semnificația lor e însă precisă în ceea ce priveşte ideea unei conexiuni între substanța femeii, prin intermediul men-strelor sale, cu lumea unei magii nocturne (neapolinice), şi a unor posibile influențe dezagregatoare şi nocive din punct de vedere psihic[87]. Să mai spunem o dată, interesant este că aici e vorba în esență de un *sacrum* feminin conexat de aspectul matern al femeii. Firește, ca pentru tot ceea ce are caracter de *mana,* o anume ambivalență e atestată şi în cazul acesta. Forței periculoase i se poate da eventual o întrebuințare pozitivă. Astfel, încă Plinius[88] a putut vorbi despre influențe nu numai malefice, dar şi pozitive atribuite menstrelor, pe baza unor puteri eficace asupra elementelor şi fenomenelor înseşi din natură. E menționată folosirea lor în scop terapeutic în cazuri de *morbus comitialis* sau epilepsie. în *Getreuer Eckhart,* acelui *menstruum virginis primus* îi sunt atribuite virtuți magice deosebite, cu referire evidentă la posibilitățile proprii oricărei puteri la prima sa manifestare, adică atunci cînd ea e încă oarecum în stare liberă. La vechi populații nordice, la finlandezi şi goți, e atestat obiceiul de a folosi sîngele menstrual pentru a dobîndi victoria în lupte, norocul la jocuri şi în chip de contra-farmece în peripețiile navigației[89]. în ansamblul tradițiilor de acest gen prevalează însă aspectul negativ al Misterului Mamei, aspect care, perceput în mod obscur acolo unde a existat o senzație a esenței principiului opus (căreia i s-ar putea asocia valențele superioare ale simbolului falie), îi contrabalansează aspectul naturalistic luminos.

Pe alt plan există un fapt ce ar putea avea o semnificație profundă şi care se acordează exact cu tot ceea ce s-a spus pînă acum. în timp ce tot ce are legătură cu corpul femeii şi toate secrețiile feminine pot avea o putere erotică prin intermediul fluidului inerent lor, excepție face de la aceasta materia menstruală. Sunt aproape inexistente cazurile în care sîngele menstrual să nu aibă un efect hotărît antiafrodisiac asupra bărbatului. Poate nu e hazardat să ne gîndim la culisele metafizice ale acestui fapt, pe temeiul ideii că, în timp ce potențialitatea afroditică a femeii e cea care corespunde

posibilităţilor de integrare, de vivificare şi chiar de depăşire extatică, posibilitatea sa maternă, avîndu-şi în menstre şi în *mana* menstruală cea mai directă manifestare, este cea care prezintă un caracter exclusiv naturalist, fiind astfel incapabilă să activeze valenţele superioare existente în orice eros masculin.

38. Psihologia masculină şi psihologia feminină

La începutul acestui capitol am spus că din structurile mitologiei sexului se pot deduce principiile generale pentru o psihologie a bărbatului şi a femeii de tip nu empiric, ci deductiv şi normativ, adică pentru o psihologie care să considere trăsăturile morfologice fundamentale ale naturii celei mai profunde, ale psihismului şi comportamentului indivizilor din cele două sexe dincolo de orice variaţie, modulaţie sau distorsiune posibilă datorate unor factori accidentali şi ambientali. Ne vom aventura acum într-o explorare *i* rapidă şi sumară a acestui domeniu particular, întrucît în paginilej precedente am strîns destul material pentru a ne orienta în această J privinţă şi chiar pentru o cercetare cu mult mai vastă decît cea j permisă de economia cărţii de faţă.

Se ştie că pînă-relativ de curînd teologii catolici s-au întrebat j dacă i se-poate recunoaşte femeii un suflet; după cît se pare, însuşii Augustin a declarat: *muli'er facta non est ad imaginem Dei,* şi în] 1555 încă a mai fost discutată teza *mulieres homines non sunt* (în I sensul că ele nu ar fi adevărate fiinţe umane, ci ar aparţine altei j specii). Un motiv analog se regăseşte în Islam, în timp ce în j tradiţia extrem-orientală se susţinea că în „Pămîntul Pur", în aşa-l numitul Paradis Occidental, nu ar exista femei, deoarece femeile] vrednice să fie primite acolo ar fi fost mai înainte „renăscute" cal bărbaţi: ceea ce echivalează mai mult sau mai puţin cu problema *i* pusă în discuţia Conciliului de la Mâcon, şi anume dacă, în ziua[n] resurecţiei trupului, femeile merituoase, înainte de a trece înl împărăţia cerurilor, nu ar trebui transformate în bărbaţi. Există o'; anumită corespondenţă între idei de genul acesta şi cele expuse de către Platon în *Timaios,* unde se spune că e posibil ca, prin regresiune, prin identificarea principiului său spiritual cu elementul sen-| sibil şi senzual, un bărbat, în loc să se întoarcă la entitatea uranică din care provenea, să reapară pe pămînt ca femeie.

în toate acestea e ceva mai mult decît o simplă extravaganţă interesantă doar ca o curiozitate istorică. Pînă şi în zilele noastre[3] un Otto Weininger a reluat unele idei similare în interesanta sa. aplicaţie a filozofiei transcendentale a lui Xant la psihologia sexe-l lor. Principiile expuse în cursul capitolului precedent pot lămurii «starea efectivă de lucruri. în măsura în care reflectă esenţa eter-? nului feminin, fiecare femeie aparţine ontologic „naturii", în sensul" cel mai vast, „cosmic", nu doar material, al termenului (ca în gre-: cescul cpuaiq). în schimb, în fiecare bărbat, în măsura în care el încarnează principiul opus, se găseşte virtualmente, pe lîngâ „natură", ceea ce transcende natura, ceea ce e superior şi anterior Diadei. Cînd se spune că femeii îi lipseşte un suflet, nu se exprimă nimic altceva decît asta, dar formularea se pretează, firește, echivocului. Dacă luăm cuvîntul „suflet" în accepţiunea originară de *yv%** şi de principiu al vieţii, ar trebui de fapt să spunem că femeia nu numai că are un suflet, ci că ea este prin excelenţă „suflet". Ceea ce ea nu are de la natură dacă este pe de-a-ntregul femeie, dacă e „femeie absolută", sau nu are în ceea ce este femeie în ea, şi nu bărbat — nu este sufletul, ci *spiritul (vovq,* iar nu *yo%T\):* prin *spirit* trebuind să se înţeleagă aici tocmai principiul supranatural; şi teologia catolică tocmai la acest principiu se referă cînd vorbeşte de „suflet" şi cînd susţine că, spre deosebire de femeie, bărbatul e făcut după chipul lui Dumnezeu. S-a spus: „Spiritul este în noi principiul masculin, senzitivitatea cel feminin."[90] Asupra senzitivităţii vom reveni. Punctul ferm cîştigat pînă una alta este acela că femeia e parte a „naturii" (metafizic vorbind, ea e manifestarea principiului însuşi al acesteia) şi afirmă natura, pe cînd în bărbat, fiinţa născută sub formă masculină merge *tendenţial* dincolo de natură.

Weininger pare a fi mai radical atunci cînd îi tăgăduieşte femeii nu numai sufletul, ci şi „Eul" şi „fiinţa", afirmînd că eşti bărbat sau femeie după cum ai sau nu fiinţă[91]. Toate aceste susţineri au un caracter misogin scandalos şi paradoxal numai ca urmare a altui echivoc terminologic. De fapt, cînd Weininger vorbeşte despre Eu, el are în vedere, în perspectivă kantiană, nu Eul psihologic, ci eul numenal sau transcendental care se află deasupra întregii lumi a fenomenelor (în termeni metafizici s-ar spune: deasupra întregii manifestări cosmice, ca în indianul *ătmă),* iar cînd vorbeşte despre fiinţă, el are în vedere fiinţa absolută, în comparaţie cu care întreaga realitate naturală şi empirică, pentru un Parmenide nu mai puţin decît pentru Vedănta, este nefiinţa.

Că apoi bărbatul — fiecare bărbat — ar poseda în fapt şi în act acest Eu şi această fiinţă, aceasta e cu totul altă chestiune. Putem chiar spune cu siguranţă că, practic vorbind, în copleşitoarea lor majoritate, e ca şi cum bărbaţii nici nu ar avea un asemenea principiu. Dar faptul că, din punct de

vedere ontologic, bărbatul e conexat cu acel principiu, chiar dacă nu e deloc conştient de aceasta, faptul că, aşa cum s-ar exprima tradiția extrem orientală, ..Cerul" e cel care-i produce pe bărbați — un atare fapt e determinant pentru orice psihologie masculină şi pentru posibilitățile] deschise în principiu bărbatului ca atare, indiferent dacă el uzează] sau nu de ele. Femeia absolută nu numai că nu posedă acel Eu, dar nici măcar nu ar şti ce să facă cu el, ea nu-l poate nici măcar concepe, iar dacă l-ar avea, el ar acționa extrem de disturbator față j de fiecare exteriorizare a naturii ei celei mai profunde.

De altfel, un asemenea statut ontologic nu prejudiciază deloc j scopul pe care femeile, în .unele epoci, şi mai cu seamă în epoca 1 actuală, şi-l pot alege ca obiect al revendicărilor lor eronate: un Eu | „intelectual" şi practic în accepțiunea curentă femeia şi-l poate 1 construi aproape la fel de bine ca şi bărbatul, dar ca pe o stratifi-* care suprapusă naturii ei celei mai profunde. Lăsînd la o parte ceea s ce poate deriva dintr-o orientare de acest gen, în civilizații diferite | ca tip de cea modernă, menționata „naturalitate" (a-fi-„natură">| consubstanțială a femeii nu>i-a închis, de altfel, accesul la funcții 3 cu caracter sacru, despre care vom mai vorbi, corespunzînd unor i vocații cu mult mai interesante decît acelea pentru care s-au agitat | atîta feministele occidentale. Cînd am vorbit despre Misterele! Mamei, am relevat însă că limita „cosmică" nu e îndepărtată cui ajutorul lor. Astăzi nu e uşor să conştientizăm acest punct funda- î mental al ontologiei sexelor. Realitatea este că azi omul nu mai are * nici o idee despre ceea ce e cu adevărat supranatural şi, ca urmare, | tipul bărbatului absolut a dispărut aproape în întregime. Limite ' alteîndva perfect limpezi au devenit în zilele noastre, prin regre-î| siune, extrem de labile.

Simbolismul Apelor şi al variabilității lunare care, după cuna s-a văzut, are o relație esențială cu arhetipul feminin, furnizează şi j cheia psihologiei celei mai elementare a femeii. încă de pe acum| trebuie să relevăm însă un punct fundamental de ordin general:! caracteristicile de care vom vorbi în cele ce urmează nu privescj persoana ca atare; nu sunt „calități ale caracterului" sau „calități | morale" de care ar fi răspunzător fiecare individ feminin în partei3 e vorba, dimpotrivă, de elemente obiective care acționează în indj-" vizi aproape la fel de impersonal ca proprietățile chimice prezentate de o substanță dată. Acționînd în mod mai mult sau mai puțin precis şi constant, e vorba efectiv de o „natură proprie", față de > care — şi aceasta trebuie s-o spunem încă de pe acum — nu are nici un sens să formulăm judecăți de valoare, să vorbim despre „bine" sau „rău".

Acestea fiind spuse, ar fi banal să ne oprim asupra instabilității', asupra inconsecvenței şi nestatorniciei naturii feminine (şi ale celei masculine, ori de cîte ori "bărbatul are ceva de femeie în sine) ca efecte ale naturii „umede" (apoase) şi „lunare" a femeii. Această „deducție existențială" a fost şi ea cunoscută unor autori medievali. Astfel, Cecco d'Ascoli dă următoarea explicație pentru lipsa de „fermitate" a femeii, pentru felul ei de a se mişca „ba ici, ba colo, ca vîntul": „E umedă din fire fiecare — şi umedul nici forma nu-şi păstrează" — şi nu altei cauze îi atribuie tot el şi altă trăsătură feminină de care ne vom ocupa curînd: „Din fire-n ea credința falsă este."[92]

De altfel, aici ne putem referi şi la natura emotivității şi la prevalenta, în psihologia feminină, tocmai a părții emotive, care prezintă caracteristici pasive, „lunare" şi discontinue. Ca o contraparte fiziologică, marea mutabilitate a expresiei faciale feminine, de suprafață însă, este mutabilitatea unei măşti, fără un corespondent profund, care de altminteri ar fi imposibil. E vorba oarecum de unde superficiale mobile care nu „se imprimă" în fizionomie, aşa cum se întîmplă cu masca bărbătească: mai multă mobilitate decît adevărata expresivitate caracterologică, în relație cu o mai mare excitabilitate neuro-musculară (să ne gîndim la felul de a roşi ca şi la cel de a surîde ale femeilor). Şi tot din acest motiv arta în care femeile excelează cel mai mult este teatrul, iar în fiecare actor există întotdeauna ceva feminin[93].

într-un context mai vast, trebuie să luăm în considerare ceea ce derivă, pentru femeie, din faptul că reflectă cosmicul feminin sub aspectul său de materie ce primeşte o formă care îi este exterioară, pe care ea nu o produce din interior *(natura naturata* sau *natura signata).* în planul psihologic uman, de aici provine marea plasticitate, credulitate, sugestionabilitate şi adaptabilitate a psihismului feminin, disponibilitatea femeii de a accepta şi asimila idei şi forme ce-i vin din exterior, cu o eventuală rigiditate subsecventă datorată tocmai pasivității angajării: calitate, aceasta din urmă, susceptibilă şi să se manifeste în termeni de conformism şi conservatorism. Se explică astfel aparentul contrast inerent faptului că în timp ce, pe de o parte, natura feminină e inconstantă, pe de alta, **sociologiceşte,** femeia manifestă cu prevalentă tendințe neofobe şi conservatoare[94]. în domeniul mitului, poate avea o legătură cu **aceasta** faptul că figurate precumpănitor sub formă de figuri femi- j nine de tip demetric

sau teluric au fost divinitățile ocrotitoare şi **răzbunătoare** ale obiceiurilor şi legii — ale legii sîngelui şi pămîn-tului, nu ale celei uranice. Aceeaşi situație se repetă însă Şi pe plan biologic. încă Danvin ob'servase că femela tinde să conserve tipul j mediu,al speciei şi să readucă totul la el, pe cînd masculul e carac-l terizat printr-o mai mare capacitate de variație fizico-anatomică. Ne găsim, aici, în fața a două tipuri opuse de mutabilitate: una, i inconstanța feminină, este cea care provine din principiul mate- i rial şi plastic, şi are drept contraparte forța de inerție, fixitatea j statică, o dată ce materia a fost „informată" (aspectul „demetric" j al femininului, opus celui afroditic); cealaltă, mutabilitatea masculină, e legată în schimb de principiul „seminal" creativ, de un principiu al activității în sens propriu şi liber. Contradicția dintre ; cele două aspecte ale naturii feminine — instabilitate şi nestator- > nicie alături de conservatorism — nu e, aşadar, decît aparentă. I Weininger e poate unicul autor care, în materie de psihologie a sexelor, s-a ridicat dincolo de planul expunerilor banale ale auto-J rilor moderni ce au atacat subiectul acesta. La el ne putem referi] încă o-dată în legătură cu alte cîîeva puncte esențiale. Weininger a stabilit în primul rînd o relație organică între memorie, logică şi etică pe baza raportului pe care tustrele îl au cu „Euî transcen-: dental". Aceasta priveşte în esență psihismul bărbatului absolut..: „Ființa" tinde să-şi conserve propria unitate în lumea devenirii; în plan psihologic, aceasta se exteriorizează în memorie, care, în termenii unei funcții sintetice, se opune dispersării conştiinței în multiplicitatea fluidă şi instantanee a conținuturilor sale; în plan intelectual, acelaşi impuls se manifestă în logică, aceasta avînd drept bază principiul identității A = A, iar ca ideal, readucerea diversității la unul. Astfel, atît memoria cît şi logica au o valoare etică normativă, pentru că exprimă rezistența ființei, strădania ei de a sta dreaptă, identică sieşi, şi de a se reafirma în fluxul fenomenelor interne şi externe. După Weininger, în femeia absolută, lipsită cum este de „ființă", nu ar exista nici memoria, nici logica, nici etica; ea nu cunoaşte nici un imperativ logic, nici un imperativ etic; nu cunoaşte, cu atît mai puțin, determinarea, acțiunea imperioasă şi rigoarea purei funcții intelectuale a judecății, care prezintă un caracter evident masculin[95]. Se cuvine să aducem ia toate acestea unele precizări. Bergson a relevat existența a două forme distincte de memorie, una „vitală", conexată cu „durata", adică cu fluxul experienței trăite (este memoria care e legată *şi* de subconştient, prin care, în anumite momente, ies la suprafață neaşteptat şi involuntar amintiri extrem de îndepărtate şi, în cazul unui pericol de moarte, se poate chiar revela instantaneu întregul conținut al unei existențe), cealaltă determinată, organizată şi dominată de către partea intelectuală a propriei ființe. Tocmai acest al doilea fel de memorie îi lipseşte femeii, datorită naturii sale „fluide" şi lunare, în timp ce cu prima poate fi mai bine înzestrată decît bărbatul. Acestei memorii îi lipseşte însă semnificația etică, de care am vorbit mai sus, fapt datorat nu prezenței, ci absenței unui „Eu transcendental".

în ceea ce priveşte logica, trebuie să avem în vedere două accepțiuni ale ei. Nu e vorba de logica curentă, pe care femeia, la nevoie, ştie să o folosească „instrumental" cu o indiscutabilă abilitate şi subtilitate, deşi nu frontal, ci polemic şi evaziv, ca într-o luptă de gherilă, într-un mod foarte apropiat de sofistică. E vorba, dimpotrivă, de logica înțeleasă ca expresie a unei iubiri pentru adevărul pur şi pentru coerența interioară, care duce la un stil riguros şi impersonal de gîndire, constituind, pentru bărbatul absolut, un fel de imperativ lăuntric. De această logică femeia e aproape incapabilă, căci ea nu o interesează defel. Ca surogat o servesc-intuitivitatea şi senzitivitatea, atitudini, acestea, legate de elementul fluid al vieții, de aspectul ei *yin* — în opoziție cu formele precise, ferme, luminoase, apolinice (deseori însă şi aride) ale voiJq-ului şi ale AOioq-urui, ale principiului intelectual masculin. Pare a fi îndreptățită afirmația lui Weiningef, şi anume că femeia absolută ignoră imperativul etic. Etica în sens categoric, ca lege interioară pură, detaşată de orice conotație empirică, eude-monistică, sensibilă, sentimentală şi personală, femeia, ca femeie,, o va ignora totdeauna. Tot ceea ce într-o femeie poate avea caracter etic este inseparabil de instinct, de sentiment şi de sexualitate: de „viață". Nu are nici o legătură cu „ființa" pură. Ca atare, prezintă aproape întotdeauna un caracter naturalist sau este subli-l marea unui conținut naturalist, după cum vom vedea cînd vom vorbi despre etica tradițională a mamei şi a iubitei. Oricum, nu se poate vorbi de etică, ci, cel mult, de morală: ea este, la femeie, ceva de suprafață, preluat din lumea bărbatului, adeseori doar ceva conformist. Observația e valabilă, de exemplu, în legătură cu ideile feminine despre onoare şi „virtute" şi pentru multe altele ținînd de „etica socială", care nu e o adevărată etică, ci simplu obicei (am vorbit deja despre femeia dernetrică în calitatea ei de păzitoare a obiceiurilor). Femeia poate chiar aprecia la bărbat unele calități cu valoare etică: rareori justiția, dar deseori eroismul, capacitatea de decizie şi de comandă, în unele cazuri chiar şi o dispoziție ascetică; judecă totuşi destul de superficial cine nu vede că

recunoaşterea feminină nu se adresează elementului etic intrinsec al unor asemenea comportamente, ci mai degrabă unui element al lor ce se traduce prin calităţi personale sexualmente atractive la un bărbat anumit. Cu alte cuvinte, aceste calităţi nu se adresează eticii femeii, ci sexualităţii ei. '

Că înclinaţia spre minciună e o trăsătură esenţială a naturii feminine e un fapt recunoscut în orice timp şi loc de însăşi înţelepciunea populară. Weininger atribuie această trăsătură tot absenţei, la femeia absolută, a unei „fiinţe". în fapt, se poate vedea în aceasta o dispoziţie care constituie o posibilă consecinţă particulară a labilităţii existenţiale a femeii, labilitate reflectînd-o pe cea a „materiei prime", î)Xrj, care, după Platon şi Aristotel, este principiul „diversului" al nonidenticului, al schimbării şi an „diferenţei". Weininger notează că pentru bărbat nimic nu e mai deconcertant decît faptul că, întrebînd-o pe o femeie prinsă eu I minciuna: „De ce minţi?", vede că ea nu pricepe întrebarea, rămîne uluită sau încearcă să-l liniştească printr-un zîmbet sau izbucneşte în plîns[96]. Ea nu înţelege cu alte cuvinte latura etică, transcendentală, a minciunii, cea prin care minciuna reprezintă o leziune a „fiinţei" şi, aşa cum s-a recunoscut în Iranul antic, constituie o culpă mai gravă decît omorul. E o inepţie să explicăm această trăsătură a femeii prin factori sociologici: minciuna, pretind unii, ar fi „arma naturală" utilizată pentru propria apărare de către cel mai slab, prin urmare şi de către femeie, într-o societate în care, vreme de secole, a fost ţinută în subordinea bărbatului. Adevărul este că femeia pură e înclinată să mintă şi să se prezinte aşa cum nu este chiar cînd nu are de fapt nevoie s-o facă; nu e vorba de o „a doua natură" dobîndită socialmente în lupta pentru existenţă, ci de ceva anume în legătură cu natura ei cea mai profundă şi mai nealterată. Cum femeia absolută nu simte cu adevărat minciuna ca pe un păcat, tot aşa pentru ea — spre deosebire de bărbat — a minţi nu este un păcat, nu e o cedare interioară şi o încălcare a propriei legi existenţiale. Este o eventuală contraparte a plasticităţii şi fluidităţii proprii. Putem înţelege astfel perfect un personaj ca acela despre care spunea Barbey d'Aurevilly: „Ea practica minciuna pînă acolo, încît făcea din ea un adevăr, atît era de simplă şi naturală, fără efort şi fără afectare." E absurd ca femeia să fie judecată cu valorile bărbatului (ale bărbatului absolut), chiar şi în cazurile în care, călcîndu-şi pe inimă, ea lasă impresia că le urmează şi chiar crede sincer că le urmează.

39. Femeia ca mamă şi femeia ca iubită

S-a spus că din punct de vedere metafizic masculinul, în domeniul manifestării şi al „naturii", este, într-adevăr, corelativul complementar al femininului, dar că dincolo de asta el reflectă caracterul a ceea ce este anterior şi superior Diadei. Pe plan omenesc de aici rezultă că în timp ce toate raporturile bazate pe Diadă au pentru femeie un caracter esenţial şi îi epuizează legea naturală a fiinţei sale, lucrurile nu stau deloc aşa pentru bărbat, în măsura în care ste cu adevărat bărbat. Aceste raporturi sunt cele sexuale în sens restrîns şi raporturile de la mamă la fiu. Nu pe nedrept în orice civilizaţie superioară bărbatul nu a fost considerat cu adevărat bărbat atîta timp cît el rămîne supus acestei duble obligaţS obligaţia faţă de mamă şi obligaţia faţă de femeie, epuizîndu-şi jfl sfera corespunzătoare sensul propriei sale existenţe. Am arătat *M* şi în „riturile de trecere" sau ale pubertăţii, practicate de popoarele primitive, consacrarea virilităţii şi ataşarea la o „societatB bărbaţilor" se prezentau ca o depăşire a acelei sfere naturalisM Rahila biblică spune: „Dăruieşte-mi un fiu, altfel mor." Există texte budiste care pun în evidenţă „neînduplecarea" femeiij privinţa maternităţii şi a sexualităţii, de care ;,niciodată nu satură"[97]. Şi nu atît ca persoană, cît dintr-un impuls metafi; femeia va tinde întotdeauna să-l readucă pe bărbat sub ju; mamei sau al sexualităţii.

Referitor la sexualitate, Weininger are dreptate cînd îi cara< rizează pe bărbat şi pe femeie spunînd că femeia absolută numai sexualitate, pe cînd bărbatul veritabil „este sexual şi altcjB în plus". Şi împreună cu el putem recunoaşte semnificaţia siH bolică profundă pe care o are faptul anatomico-somatic că în timp ce organele sexuale apar la bărbat drept ceva circumscris, separat şi aproape adăugat din exterior corpului, la femeie ele pătrund în adîncul cărnii celei mai intime. Deoarece la bărbat existJM anumită distanţă de sexualitate, el „ştie" despre ea; femeia poate să nu fie conştientă de ea şi să o nege, datorită faptului că ea n este altceva decît sexualitate, ea e sexualitatea însăşi [98]. O denumire indiană a femeii este, într-adevăr, *kSminî,* adică „aceea care e făcută din dorinţă", ceea ce. reprezintă echivalentul vechii sentinţe occidentale: *tota mulier sexus.* Are legătură cu aceasta caracterul provocator pe care, fără cea mai mică intenţie, îl prezintă foarte des unele femei foarte tinere şi „inocente", chiar fete mici. Trebuie să remarcăm apoi, într-un context asemănător, un narcisism special, aproape inconştient, prezent în fiecare femeie: este senzaţia potenţialului de plăcere şi savurarea ei, imaginîn-du-şi această plăcere, fie şi în afara oricărei relaţii sexuale efectire. De altfel, şi aici are dreptate EUis cînd spune că, în timp ce femeia, graţie sexualităţii şi maternităţii,

înfloreşte şi-şi transpune în act propria fiinţă, la bărbat nu se poate vorbi de un corelativ al acestei împrejurări (noi am adăuga: afară de cazul cînd ar realiza într-un fel oarecare dimensiunile superioare ale experienţei sexului); pe linia afroditică, reacţia bărbatului poate fi şi o anumită devirilizare, chiar dacă facem abstracţie de faptul ocult, despre care vom vorbi mai jos (s 40)[99]. Pe linia demetrică s-a relevat, în sfîrşit, că dorinţei obscure şi predominante pe care o nutreşte femeia de a fi mamă nu-i corespunde, la bărbat, o nevoie la fel de elementară de a fi procreator. Cînd există, la bărbat această dorinţă aparţine unui plan diferit, ce nu mai are caracter naturalist, mai mult etic decît naturalist (ideea dominantă de perpetuare a neamului, a familiei sau castei etc).

Proprie femininului cosmic este, după cum am văzut, ceea ce grecii numeau „eteritatea", adică raportarea la altul, eterocen-trismul. în timp ce masculinului pur îi este propriu să-şi aibă în sine propriul principiu, femininului pur îi este propriu, îi este firesc să-şi aibă în altcineva propriul principiu. Pe plan psihologic rezultă de aici caractere foarte vizibile ale femeii în viaţa obişnuită: viaţa feminină e aproape întotdeauna lipsită de o valoare proprie, ea se raportează la altul fie în tot ceea ce înseamnă vanitate, fie în nevoia femeii de a fi recunoscută, remarcată, adulată, admirată, dorită (această tendinţă extrovertă e asociabilă cu acel „priveşte-în-afară" atribuit în temei metafizic Sakti-ei). Şi regimul curţii, al galanteriei, al complimentului (chiar nesincer) ar fi de neconceput dacă am face abstracţie de baza obligatorie constituită tocmai de această trăsătură congenitală a psihismului feminin, de care bărbatul, pretutindeni şi oricînd, a fost obligat să ţină seama. Că valorile eticii feminine sunt foarte diferite de cele ale eticii masculine se vădeşte, s-d spunem în treacăt, şi din faptul că o fenieie ar trebui să-l dispreţuiască pe bărbat pentru un asemenea comportament adulator deseori adoptat pentru a nu obţine de la ea nimic decît trupul. Se înfîmplă însă exact contrarul.

Nu în alt sens, dar pe un plan mai puţin frivol, se definesc cele două posibilităţi fundamentale ale naturii feminine, corespunzînd una arhetipului afroditic şi cealaltă arhetipului demetric: femeia ca iubită şi femeia ca mamă. Şi într-un caz, şi în celălalt, e vorba de o existenţă, o valoare, o dobîndire a unei confirmări de sine funcţie de altul: în funcţie de bărbatul iubit pentru îndrăgostită, îfl funcţie de fiu pentru mamă. în aceasta se împlineşte pe planul profan (dar se va continua în mare măsură şi pe cel sacru) existent»; femeii şi, deontologic, prin acestea i se definesc legea şi eventual etică, în cadrul tradiţiei.

încă o dată, îi datorăm lui Weininger o descriere clasică tip<ji logico-existenţialâ a acestor două posibilităţi fundamentale afl feminităţii. Numai că se impune, ca în ansamblul tuturor afirmi ţiilor acestui autor despre femei, la fel şi în respectiva caracte» zare, să izolăm unele distorsiuni produse de un complex al său inconştient de misoginism pe bază cvasipuritană. Weininger vede tocmai în „prostituţie", într-adevăr, posibilitatea feminină de bază opusă celei materne, fapt ce conferă o semnificaţie peiorativă şi; degradată unei asemenea posibilităţi. Fundamental e însă vorba de tipul pur al iubitei şi de vocaţia feminină corespunzătoare-, prostituţia profesională neintrînd în discuţie altfel decît într-un mod foarte subordonat şi condiţionat, deoarece ea poate fi impusă de anumite situaţii ambientale, economice şi sociale, fără a coreM punde vreunei dispoziţii interioare. Cel mult, aici s-ar putea vorbi de tipul hetairei antice şi orientale: adică de femeia „dionisiacă". Antiteza, antagonismul dintre atitudinea veritabil afroditică a femeii şi cea maternă constituie o realitate pe care fiecare bărbat adevărat o sesizează numaidecît. în fundamentul lor ontologic, cele două tipuri opuse se conexează cu cele două stări principale ale „materiei prime", cu starea ei pură, amorfă din puncî de vedere dinamic, şi cu starea sa de forţă a vieţii legată de o formă, orientată către o formă, nutritoare a unei forme. O dată clarificat acest punct, caracterizarea diferenţială a lui Weininger este exactă: raportul cu procreaţia şi cu copilul e ceea ce deosebeşte cele două tipuri. Tipul „mamă" îi caută pe bărbat pentru copil, tipul „iubită" îl caută pentru experienţa erotică luată în sine (în formele inferioare: pentru „plăcere"), într-un complex care nu ţine seama <*M* prdcreaţie şi care e dorit în şine şi pentru sine. Astfel, tipul matern se încadrează în mod specific în ordinea naturală — dacă vrJB să ne raportăm la mitul biologic, se poate spune că el se fl drează în legea şi în finalităţile speciei —, pe cînd tipul P „iubită" iese oarecum, din această ordine (simptom aş sterilitatea adesea întîlnită la tipul iubitei pure şi al „prosţatei")[100], e mai puţin decît un principiu propice şi afirmativ al vieţii terestre, fizice, e un principiu ce-i este potenţial adversar, $_{a}$m spune noi: datorită conţinutului virtual de transcendenţă propriu desfăşurării absolute a erosului[101]. Astfel, oricît de şocant ar putea apărea din punctul de vedere al moralei burgheze, nu ca niamâ, ci ca amantă se poate apropia femeia în mod natural, adică nu pe baza unei etici (cum s-ar spune), ci lăsînd pur şi simplu să acţioneze şi activînd o dispoziţie spontană a esenţei sale, de un ordin superior. Afirmaţia însă că, în timp ce tipul matern ar

simți în acuplare o potențare a existenței, femeii de tip opus i-ar fi proprie dorința de a se simți distrusă, de a se simți anulată şi strivită de plăcere, se bazează pe un echivoc[102]. Ea este inexactă dintr-un dublu punct de vedere. în primul rînd, pentru că, aşa cum s-a văzut în mod exhaustiv, „delirul moral al dragostei", ca dorință de a distruge şi de a se distruge într-un extaz, e comun, în orice formă superioară şi intensă de experiență erotică, atît bărbatului, cît şi femeii. în al doilea rînd, pentru că menționata dispoziție a iubitei priveşte cel mult straturile psihice de suprafață, în cazul substanței „Fecioară" sau „Durgă" a femeii afroditice fiind valabil, pe un plan mai profund, contrarul: aşa cum vom vedea în curînd.

Indiferent însă dacă e vorba de tipul mamei sau de tipul iubitei, la femeie este caracteristică o angoasă existențială mai mare decît cea a sexului opus, oroarea de singurătate, sentimentul unui vid neliniştitor cînd nu are şi nu posedă un bărbat. Realitățile sociale

[100] Putem aminti aici versurile lui Baudelaire, ca un presentiment al arhetipului „durgic": „Et dans cette nature etrange et symbolique / Ou l'ange inviole se mele au sphynx antiqiie,... / resplendit â jamais... / la froide majeste de la femme sterile."

[101] Weininger, *op. cit.,* cap. X *passini,* şi îndeosebi pp. 280 şi urm., 287, 304, 310-311: „Viața fizică şi moartea fizică, ambele unite într-un mod atît de miste-nos în coit, se împart între femeia ca mamă şi femeia ca prostituată." Insistînd în legătură cu „prostituata", Weininger (p. 312) remarcă semnificația faptului că .prostituția e ceva ce apare numai printre ființele umane", ea fiind absentă din orice spetie animală. Acest fapt este pus în legătură tocmai cu potențialitatea

'..Sivaică" a tipului pur al iubitei. Un tratat atribuit lui Albertus Magnus (De *secretis "lulierum)* menționează, descriind tipul de femeie căreia-i place acuplarea, ca spe-«fice, lipsa sau neregularitatea menstrelor, absența laptelui atunci cînd femei de [a]cest tip devin mame, pe lîngă o înclinație către cruzime: punct, acesta din urmă, asupra căruia vom reveni.

şi chiar economice, care deseori par a constitui fundamentul! acestei senzații, sunt în realitate numai circumstanțe declanşatoareJ nu determinante. Rădăcina cea mai profundă e însă tocmai „eteri-J tatea" esențială a femeii, sentimentul „materiei", al Peniei, care,} fără „celălalt" *(heteros),* fără „formă", este nimic, drept care, lăsată singură cu sine însăşi, trăieşte groaza de nimic. Citîndu-l pentru ultima dată pe Weininger, el are dreptate să reducă la acest conținut metafizic pînă şi un comportament frecvent al femeii *îm* cursul acuplării, spunînd: „Momentul suprem din viața femeii, cel| în care i se revelează ființa primordială, plăcerea elementară, el momentul cînd simte că se scurge în ea sămînța bărbătească: f| atunci îl îmbrățişează pe bărbat şi-l strînge cît poate: este plăcerea supremă pasivității... materia care este formată şi nu vrea să| abandoneze forma, vrea să o lege veşnic de sine."[103] Nu alfa« însăț şi comportarea femeii celei mai apropiate de tipul Durgă atunciŞ cînd, în aceeaşi clipă, nu-l strînge în brațe pe bărbat, ci e aproape| imobilă şi pe fața-i se desenează trăsăturile unui extaz ambiguul avînd ceva din surîsul indefinibil al unor Buddhaşi şi al anumitor capete khmere. Acesta e momentul în care ea culege ceva mai mult decît sămînța materială, absoarbe *vîrya,* virilitatea magică, ființa masculinului. Aici se pune problema calității aspiratoare, a acelei „morți sugătoare ce vine de la femeie", despre care, cu Meya rink, s-a vorbit în legătură cu aspectul ocult al oricărei acuplări trupeşti comune: aspect ce-şi poate găsi manifestarea simbolică şi reflexul chiar şi în exterioritatea somatică şi fiziologică.

într-adevăr, cînd D'Annunzio, în legătură cu unul din persoj najele sale feminine, spune: „Ca şi cum tot corpul femeii ar fi dobîndit calitatea unei guri care suge" (în *II Fuoco),* este vorba de ceva ce nu se realizează numai pe planul subtil, dînd naştere şi practicii erotice de *fellatio,* ca gest care exprimă poate cel jmai. bine esența ultimă a naturii feminine. în realitate, anticii recu-noscuseră deja o participare activă specială a femeii în acuplare, şi Aristotel a vorbit de un mod al ei de a aspira fluidul serginal[104].

Reluată pe la jumătatea secolului trecut de către Fichstedt, această teorie e astăzi recunoscută de mulți ca fiind exactă în latura ei fiziologică: se admite existența unor contracții ritmice ale vaginului şi ale uterului ca într-o operație de aspirare sau sugere, existență unui automatism spasmodic cu un peristaltism al său special, bazat pe unde tonice speciale cu ritm lent, sub forma întocmai a unei absorbții prin aspirare sau sugere. Un asemenea comportament somatic e confirmat actualmente numai la un grad înalt de sexuare a femeii, chiar dacă anticii, riu fără motiv, îl considerau drept un fenomen general. Trebuie să reținem în fapt că de-a lungul istoriei s-a produs un soi de atrofie chiar

fiziologică a ceea ce, la femeie, putea corespunde cu o sexuare completă sau cu. o aproximare maximă de „femeia absolută"[105]. Aşa se face că la femeile orientale, în rîndul cărora s-a păstrat în cea mai mare măsură tipul antic, respectivul comportament fiziologic în acuplare este încă aproape normal şi se îmbină cu posibilități fiziologice devenite extrem de rare printre europencele moderne, în timp ce erau probabil prezente şi la femeile occidentale din Antichitate[106]. Este vorba, aici, de un simbol fizic sau de o reverberație a unei semnificații esențiale. Asimilarea prin sugere, pe

şi reținînd sămînța." Pe această bază, Paracelsus se ocupă şi de condițiile trans-biologice ale fecundării. In privința distincției menționate adineauri, putem compara cu ceea ce spune, deşi într-un domeniu mai general, Cosmopolitul *(Novum Lumsn Chemicum,* Paris, 1669, p. 37): „Aşa cum am spus în mai multe rînduri, sperma e vizibilă, dar sămînța este, aşadar, un lucru invizibil şi aproape ca un suflet viu care nu se găseşte în lucrurile moarte."

[105] Astfel, în Orientul antic a putut fi valabilă afirmația că „senzualitatea femeii e de opt ori mai mare decît cea a bărbatului", pe cînd în Antichitatea occidentală se întîlneau expresii ca, de pildă, cele ale lui Ovidiu (Ars *Amandi,* I, 443-444): JLibido foeminae] acrior est nostra. plusque furoris habet."

[106] Este vorba de un control anormal nu numai al muşchiului *constrictor cunni,* dar şi de anumite fibre netede ale organului feminin, permițînd intensificarea aşa-numiîului automatism aspirator. în anumite cazuri, dezvoltarea acestei posibilități face parte din educația erotică" a femeii, astfel încît la anumite popoare o fată se poate descalifica dacă nu e în stare de aşa ceva (despre toate acestea cf. Hesnard, *Manuel de sexologie,* ed. cit., pp. 94-95; H. Ellis. *Studies,* ed. cit., voi. V, pp. I59-Î65; Ploss-Bartels, *Das Weib,* ed. cit., voi. I, pp. 399,,408). La femeile deprinse cu magia tantrică antrenamentul acesta.pare a fi ajuns la un înalt grad, de vreme ce W *Haṭhayogapradîpika* (III, 42-43, 87-89) la femeie, pentru practica numită *yoni*-ffl«df5, se presupune o asemenea putere de contractare voluntară a *yoni-ei,* încît să mpiedice, prin ştrangularea *lingam* -ului, emisia seminală masculină. în domeniut «nologieCîn Pioss-Bartels (voi. I, p. 408), sunt amintite cazuri de femei capabile ™ expulzeze sperma după ce au primit-o în ele.

acest, plan de reflexe fizice, are apoi o expresie liminală într-un| fapt rămas încă obscur din punct de vedere fiziologic: mirosul, spermatic pe care uneori îl emană femeia din zone ale corpului depărtate de organele genitale la scurt timp după acuplare (un poet, Arturo Onofri, a putut vorbi chiar de un „surîs spermaticiB

40. Milă, sexualitate şi cruzime la femeie

într-o legendă persană, printre ingredientele din care ar fi fost alcătuită femeia, sunt enumerate „tăria diamantului şi dulceața mierii, cruzimea tigrului, strălucirea caldă a focului şi răceala zăpezii". Sunt aceleaşi ambivalențe pe care le-am întîlnit în arh« tipul Femeii Divine şi care stau la baza altei trăsături a psihologiei feminine: coexistența, la femeie, a înclinației către milă şi către o cruzime deosebită. încă Lombroso şi Ferrero relevaseră faptul că femeia este, în acelaşi timp, mai miloasă şi mai crudă decît bărbatul, deoarece capacității de compasiune iubitoare şi proteguitoare a femeii îi corespund adeseori o cruzime, o insensibilitate, o neîndurare şi o violență distructivă care, dacă se dezlănțuie, o duc mult dincolo de ceea ce pot face bărbații: fapt atestat şi istoriceşte, sub forme colective, în cazuri de revoluții şi linşaje[107]. Dacă e evident şi chiar banal, ca mila feminină să fie pusă în legătură, împreună cu cei doi autori citați adineauri, cu dispoziția maternă, adică cu elementul demetric al femeii, cruzimea trebuie însă explicată prin raportare la celălalt aspect al său, la esența mai profundă a sexualității feminine.

Asocierea dintre cruzime şi sexualitate a căpătat deja o expresişp dramatică în Antichitatea clasică în tipul bacantei sau al menadei. E însă important să relevăm prezența acestei trăsături (care nu e lipsită de legătură cu calitatea „aspiratoare" de care am vorbit mai sus) îndărătul formelor înseşi ale unei sexualități feminine profane deloc exaltate. E, aceasta, dimensiunea *rece* a femeii ca încarnare terestră, umană, a „Fecioarei", a Durgăi, şi în măsura în care ea este *yin;* şi în acest punct se inversează caracteristicile prezentate de psihologia mai superficială a sexelor. Pentru a vedea în mod corect 'cum stau lucrurile, este necesar să distingem două forme ale tipului feminin afroditic: cea inferioară fiind „femela" în sens primitiv şi, dacă vrem, „dionisiac" (în accepțiunea populară a acestui termen); cea superioară avînd trăsături, dimpotrivă, subtile, distanțate, ambigue, aparent caste. Figura lui Dolores, pe care Swinburne o numeşte „Maica Noastră a Spasmului" şi „fiica Morții şi a lui Priap" şi în legătură cu care scrie: „Sunt pătruns, de la portalul cel mai exterior pînă la capela unde păcatul e rugăciune: ce contează, dacă ritul e mortal, o, Maică a Noastră a Spasmului? Ce contează?

Al tău pe de-a-ntregul e cel din urmă potir pe care-l golim, o, feroce şi lascivă Dolores, Maica Noastră a Spasmului" — o atare figură e în bună parte o ipostază cerebrală a unui romantism literar decadent şi „pervers"[108]. Ne aflăm însă mai aproape de situaţiile reale cînd D'Annunzio scrie: „Cruzimea e latentă în adîncul dragostei ei, gîndi el. E ceva distructiv în ea, cu atît mai evident cu cît îi e mai puternic orgasmul în mîngîieri... şi revedea, în memorie, imaginea înspăimîntătoare, aproape gorgonică, a femeii aşa cum îi apăruse de mai multe ori, printre pleoapele întredeschise, cînd era zguduit de spasm sau inert, într-o epuizare extremă" (în *Trionfo della Morte)*[109]. Aici nu e vorba nicidecum de o cruzime datorată inversiunii, adică unei trăsături masculine prezente la unele femei, ci exact dimpotrivă. Faptul e că, oricît ar fi de dulce şi iubitoare, expresia fiecărei femei, în momentul dorinţei, are ceva crud, aspru, nemilos: insensibilitatea şi un egoism subtil coexistă cu gingăşia, tandreţea sau abandonul: şi totul dincolo de, persoană, într-o relaţie esenţială cu substanţa sa elementară „durgică" de amantă. Viazzi notează cu îndreptăţire că asemenea trăsături nu lipsesc nici tipului celui mai ideal de tînără fată, romanticei Mimi, aşa cum o descrie Murger: „Avea douăzeci de ani... Chipul ei părea schiţa unei figuri aristocratice, dar liniile

[108] Mario Praz, *La came. Ia morte e ii diavolo nella letteratura romantica,* ed. cit., Pp. 233-234.

[lw] Cf. şi în *Forseche shforse che no* : „Pe cînd la bărbat dorinţa era acea alegere irevocabilă, dorinţa ei era fără contur, fără limită, fără timp, ca răul de a fi şi melancolia pămîntului." „în spatele genelor ei, el descoperea o privire foarte depărtată de privirea omenească, părînd expresia grozăviei unui instinct mai vechi [d]ecît aştrii."

de o fineţe extremă şi blînd luminate de scăpărarea ochilor limpezi şi albaştri căpătau în unele momente de plictis şi de proastă dispoziţie o expresie de o brutalitate aproape sălbatică, aşa încît un fizionomist ar fi recunoscut în ele semnele unui profund egoism şi ale unei mari insensibilităţi." Şi Viazzi observă cît de des putem surprinde ceva similar în „atitudinile cele mai naturale ale femeii iubite"[110]. Tot ce acţionează în modul cel mai subtil şi profund în; „abandonul" femeii e rareori înţeles sau perceput. Observaţia următoare vine însă din partea unei femei, psihanalistă pe dea-! supra: „E destul de rar să întîlneşti bărbaţi care să rămînă reci într-oj situaţie erotică; sunt însă nenumărate femeile care, chiar şi cînd' duc o viaţă erotică, sunt reci ca nişte agenţi de bursă. Răceala lunii şi cruzimea Zeiţei Lunii simbolizează acest aspect al naturii feminine, în ciuda lipsei de căldură şi a insensibilităţii sale, poate chiar; din pricina indiferenţei sale, acest erotism impersonal, la o femeie îl atrage deseori pe bărbat."[111]

Cît despre planul vieţii obişnuite, nu se poate spune daca depinde doar de circumstanţe exterioare, economico-sociale, faptul că femeia, în ciuda tuturor considerentelor, e capabilă în dragoste să urmărească un aspect practic pozitiv, dovedind o atitudine calculată, în mai mare măsură decît bărbatul, care poate fi acuzat doar de instinctivitate şi căutare iresponsabilă a plăcerii. Lăsînd acestea la o parte, elementul de cruzime şi răceală femeiască se poate faCe cunoscut pe planul moral, căci dacă există femeia mîndră de tot ce face bărbatul ca erou şi realizator de fapte extraordinare din iubire pentru ea (pentru că aceasta o valorizează indirect — cf. mai sus» s 35), există şi femeia care vede proba supremă de iubire îr| renunţarea, de dragul ei, la orice valoare virilă superioară şi chiar în acceptarea ruinării efective din partea iubitului său. Un personaj al lui Donn Byrne spune: „Bărbatul care se pierde total pentru o, femeie, oricît de puternică i-ar fi dragostea, nu e bărbat, şi femeia va simţi doar dispreţ pentru el." Femeia replică: „îl va disprețul, e adevărat, dar îl va iubi şi mai mult". Nu în legătură cit aşa-numita „femeie fatală", ci în general, a povestit RemarquS fabula despre un bloc de stîncă îndrăgostit de undă: „Unda spu-j mega şi clocotea în jurul blocului de stîncă, îl săruta zi şi noapte îl îmbrăţişa cu braţele ei albe. Suspina şi plîngea după el şi-l implora să vină la ea, îl iubea şi se învolbura şi-l asalta din toate părţile, încet, încet, şi într-o bună zi, el cedă şi se prăbuşi în braţele [e]i... Şi diritr-odată nu a mai existat nici un bloc de stîncă pe care să-l învîrtejească, să-l înconjoare cu iubirea ei şi să-l jelească. Nu mai era decît un morman de pietre pe fundul mării, înecat .în ea. Unda se simţi dezamăgită şi-şi căută apoi alt bloc de stîncă" (Arc *de Triomphe*, Ziirich, Miinchen, p. 159). „Femeile sunt nemiloase, a scris Martin, pentru răul pe care-l fac bărbaţilor pe care-i iubesc."

41. Despre puterea de fascinaţie a femeii. Activitate şi pasivitate în dragostea sexuală

Caracteristicii metafizice a femeii eterne ca magiciană, ca Măyă şi *măyă-ăakti,* ca magie cosmogonică a Unului, pe plan uman îi corespunde în general puterea de fascinaţie feminină. Asocierea dintre tipul afroditic şi tipul magicienei este foarte frecvent în mituri şi legende. Ambele aspecte le-au fost atribuite bunăoară unor Calipso, Circe, Medeea, Isolda, iar în unele variante ale

epopeii chiar şi Brunhildei. La Roma, Venus Verticordia era concepută ca expertă în artele magice. Sunt cunoscute figurile minoice de femei cu bagheta magică în mînă. Foarte multe mărturii de acelaşi gen ar putea fi lesne adunate. Că femeia e conexată mai mult decît bărbatul de „pămînt", de elementul cosmico-natural, e un lucru demonstrat chiar şi pe planul mai material al influenţelor pe gare femeia, spre deosebire de bărbat, le resimte de pe urma ritmurilor periodice ale universului (de exemplu, în ciclul menstruaţiilor). în Antichitate însă această conexiune se referea mai degrabă la aspectul *yin* al naturii, la domeniul suprasensibil nocturn şi inconştient, irațional şi abisal, al forţelor vitale. De aici, la femeie, anumite dispoziţii clarvizionare şi magice în sens restrîns (opuse liniei masculine şi apolinice a magiei înalte şi a teurgiei), susceptibile să degenereze în vrăjitorie. în procesele Inchiziţiei sexul femeiesc a figurat într-o majoritate zdrobitoare, în comparaţie cu cel bărbătesc: în 1500, Bodin raporta un procentaj de cincizeci de femei faţă de un singur bărbat în procesele referitoare la vrăjitorie şi Ja artele oculte. Unul din tratatele demonologice cele mai răspîndite vremurile acelea, *Malleus Maleficarum,* explică pe îndelete de ce anume vrăjitoria e mai cu seamă opera femeilor. In tradiţiile 1 multor popoare, de exemplu în China, artele magice, în sensul res-J trîns mai sus menţionat, sunt puse în legătură cu o tradiţie arhaică I feminină şi lunară. Şi în cazul Chinei antice este interesant că ideo-l grama *wu* utilizată pentru a-l desemna pe cel ce exercită artele magice în sens restrîns („şamanic") se aplica la origine în exclusivitate persoanelor de sex femeiesc. Tehnicile utilizate de femeia I *wu* pentru a intra în legătură cu forţe suprasensibile erau de factură fie ascetică, fie orgiastică; în cel de-al doilea caz se pare că la ori- î gine femeile *wu* oficiau complet goale. La fel de interesant este| faptul că, drept condiţii preliminare pentru activitatea lor, femeilor \ *wu* li se cereau tinereţe şi frumuseţe fascinantă, şi că ideogramele! *yao* şi *miao* folosite pentru „straniu", „neliniştitor", „misterios'» trimit la tipul şi calităţile femeilor *wu* [112], în timp ce, referitor la| natura non-uranică a forţelor silite de către aceste tinere să coboare e semnificativ ceea ce spune un text, şi anume că, atrase de ritu-J rile lor, ele „întunecă soarele".

Ceea ce ne interesează însă pe noi este magia femeii în afara acestor referiri specifice la suprasensibil: sensul fascinaţiei sale naturale şi al puterii ei de seducţie.

în Daudet găsim această frază: „Mă simţeam invincibil atrasă către ea: doar un abis poate prilejui o asemenea fascinaţie," Am vorbit mai sus atît de simbolismul, cît şi de ritul dezgolirii şi de expresia cea mai drastică pe care acesta din urmă, pe linie feminină, l-a avut în unele forme precum dansul celor şapte văluri. Este vorba de dezgolirea femeii nu de veşmintele materiale care-i ascund trupul, ci de individuaţia sa ca fiinţă empirică şi persoană particulară, pînă cînd ajunge să se arate în substanţa ei elementară .şi abisală, ca Fecioara, ca Durgă, ca Femeia anterioară multiplei j varietăţi a femeilor muritoare. în obîrşia sa ultimă, fascinaţia exercitată de orice nuditate feminină se bazează pe faptul că ea prefigurează într-o anumită manieră obscură, percepută numai de simţuri, cealaltă nuditate. Nu e vorba de „frumuseţe" sau de o ademenire animalic carnală, şi numai parţial e justificat ceea ce a scris Paul ValeYy: „Prestigiul nudului trebuia să rezulte cu necesitate din valoarea de secret şi de primejdie apropiată pe care i-o conferă calitatea lui de revelaţie nefastă şi de mijloc de seducţie mortal."

îh puterea de fascinaţie a nudului feminin există un moment de vertij asemănător celui provocat de vid, de abisul fără fund, sub semnul de *v\y\,* substanţa primordială a creaţiei şi a ambiguităţii nefiinţei sale. Această trăsătură aparţine exclusiv nudului feminin. Efectul nudului masculin asupra femeii nu numai că e, prin comparaţie, destul de redus, dar e specializat, e de ordine esenţial-mente fizică şi falică acel nud nu acţionează asupra ei decît în termenii banali ai sugerării unei eficiente musculare şi animalice a „masculului". Nu la fel se întîmplă cu femeia: în femeia complet goală, bărbatul o presimte în chip obscur pe „Durgă", ea, zeiţa serbărilor orgiastice şi deppotrivă „Inaccesibila", ea, Prostituata şi Mama, care e totodată Fecioara, Inviolabila, Inepuizabila. Tocmai aceasta suscită în bărbat o dorinţă elementară unită cu vertijul, şi tot aceasta împinge dorinţa pînă la paroxism, accelerează ritmurile, pînă ce bărbatul priapic se prăbuşeşte pradă extazului subtil şi aspirator al femeii imobile. Dacă bărbatul în general cunoaşte plăcerea deflorării şi a violului, tot ceea ce, în această plăcere, se poate raporta la instinct sau la orgoliul primei posedări nu e decît un element de suprafaţă; faptul cel mai profund e senzaţia, fie şi iluzorie, furnizată de gestul fizic, de a viola inviolabilul, de a o poseda pe cea care, în rădăcina ei ultimă, în „nuditatea" sa, nu va fi nicicînd posedată prin intermediul carnalităţii; dorinţa de a o poseda pe *această* „fecioară" se învălmăşeşte obscur în aceea de a o poseda pe femeia inaccesibilă anatomic sau pe femeia care se opune. Şi nu alta este şi originea unui element specific al sadismului conexat nu numai cu actul deflorării, ci însoţind

aproape fiecare acuplare: e ceva diferit de algolagnia ambivalență despre care am mai vorbit, e ceva cu mult mai profund, e o cruzime şi o ferocitate ce corespund senzației transcendentale de intangibilitate fascinantă, de „răceală", de impracticabilitate a substanței feminine elementare. E o voință de a „ucide" femeia ocultă, femeia absolută conținută în fiecare ființă femeiască, într-un inutil sadism al „posesiei" al „uciderii"[113]. Şi tot din acest motiv, nimica nu-l

[113] Cf.-„Una notte a Bucarest" (în *Roma,* 9.3.1951): ‚VRitmul de bază surd [al muzicii] se accelerează şi chiar atunci o vioară trece la un motiv în tonuri foarte maite, şi cu cît devine mai .convulsiv ritmul de acompaniament, cu atît mai mult se apropie acesta de limite aparent finale, pe care însă, dintr-o trăsătură, noi şi neaşteptate soluții le înlătură şi le depăşesc, ca într-o evoluție extremă pe o frînghie întinsă [a] raaximum sau pe tăişul unui brici. Se aud iarăşi strigăte: Baskie! După care excită pe bărbat mai mult decît senzația, în acuplare, că femeia e I total epuizată sub delirul lui ostil.

Kierkegaard[114], reluînd mitul Pandorei, a scris că ultimele daruri făcute, ca încoronare a tuturor celorlalte, de către zeii invidioşi „femeii dorinței" trimise lui Epimeteu, pentru a spori puterea acesteia, au fost nevinovăția, modestia şi rezistența. Am mai spus că pudoarea la femeie are un caracter nu etic, ci pur funcțional sexual; tot aşa, ar fi banal să arătăm că tot ceea ce, la femeie, este rezervă şi rezistență are de cele mai multe ori o; funcție similară de excitant sexual[115]. Asemenea trăsături intră însă' în mare parte în domeniul comportamentului individual conştient. Dincolo de ele, dincolo de cochetărie, de pudoare şi de vicleniile.. calculate ale cedării, proprii unei feminități experte, există şi ceva mai subtil şi mai impersonal, constînd tocmai din elementul fasci-nator sexual caracteristic inocenței şi înseşi castității. Dacă faptul că o femeie îşi manifestă deschis dorința proprie, în loc să excite, poate în cele din urmă să-l dezarmeze şi să-l dezguste pe orice bărbat neanimalizat, care va fi în schimb atras de inocență[116], dacă acest fapt, pe de o parte, trimite la situația menționată mai sus, tînăra fată „pură" încorporînd pentru bărbat mai cu seamă conținutul de sfidare inerent substanței „Durgă", el trebuie considerat, pe de altă parte, un aspect obiectiv şi de-a dreptul impersonal al acestui ansamblu. Necunoaşterea unei legi cu caracter ocult ne împiedică să înțelegem adevărata semnificație a purității feminine şi secretul puterii ei de fascinație potențiale. Potrivit acestei legi, orice energie inhibată sau obstaculată se potențează, traducîndu-se într-o

se iveşte în fine o fată, schițează cîțiva paşi de dans, obstrucționap de lungimea rochiei, aruncă o privire de jur împrejur, apoi îşi scoate rochia şi lenjeria intimă, pînă cînd se arată nuditatea totală a unui trup măsliniu. Muzica răsună mai departe, se precipită şi acum e ca şi cînd un vîrtej şi-ar fi găsit, în fata aceea goală, un centru. Oscilații bruşte ale acestui trup care se opreşte în cele din urmi; cu brațele ridicate, imobil, afară de o senzualitate elementară amestecată cu ceva ambiguu intangibil. Doar fiorul şi jocul acela al trăsăturilor, şi o străfulgerare a ochilor înîredeschişi însoțesc şi exasperează demonia muzicii țigăneşti, pînă t|H tensiune insuportabilă ce pare a *cere, a pretinde un act elementar, o violență* aftsoMHB *asasinatul, mai mult decît violența unei posesii carnale."* [Autorul articolului e însuşi Evola.-jV.edif.]

influență care, cu cît e mai subtilă, mai invizibilă, cu afît e mai eficace. în terminologia indiană, acest proces se numeşte transmutarea într-o forță-o/as. Ei bine, în puritatea şi castitatea unei tinere fete deloc anormale nu este nimic din ceea ce se crede în mod obişnuit, nu se vădeşte nicidecum „înclinația înnăscută a naturii feminine spre puritate" născocită de unii scriitori catolici moderni care au dat uitării ideile cu totul diferite ale predecesorilor lor. Femeia râmîne în orice caz *kăminî,* cea a cărei substanță e sexualitatea, cea care, dincolo de pragul conştiinței celei mai periferice, „gîn-deşte la sex, gîndeşte despre sex, gîndeşte sex, se complace în sex". Inhibarea impersonală, „naturală", a acestei dispoziții se exprimă sub forma unei puteri subtile, magice, care constituie aura specială de fascinație ce înconjoară tipul „cast" şi „inocent" de femeie şi care produce asupra fiecărui bărbat diferențiat un mai mare efect decît orice comportament feminin grosolan de impudic şi de lasciv. Tocmai cînd toate acestea nu sunt voite, cînd la femeie nu e vorba nici de o viclenie, nici de o inhibiție conştientă de esență morală, ci de un dat al naturii sale, de ceva elementar existențial a cărui rădăcină arhetipică este cea indicată mai sus de noi, dispune femeia de acea forță mult mai periculoasă[117].

Cu aceasta atingem un ultim punct fundamental, referitor la latura mai puțin vizibilă a relațiilor dintre cele două sexe. Dacă din perspectivă metafizică masculinul corespunde principiului activ şi femininul celui pasiv, aceste raporturi se inversează în întreg domeniul sexualității curente, adică în domeniul ce»se poate numi „natural", undebârbatul numai foarte rar merge în înfîmpinarea femeii ca

un purtător efectiv al principiului pur al „fiinţei", ca emanaţie a puterii Unului, şi de cele mai multe ori apare drept acela care *suferă magia* femeii. Raporturile de fapt, în acest context, se inversează, aşadar, şi sunt indicate în mod pregnant de o formulă

[117] Pe bună dreptate scrie H. Ellis *(.Studies,* voi. III, Philadelphia, 1908, p. 47): .Aparenta opoziţie a femeii nu e menită să inhibe activitatea sexuală a bărbatului sau a ei înseşi, ci să le-o intensifice pe-a amîndurora. Pasivitatea nu e însă reală, ci aparentă, adevărul acesta întîlnindu-se atît în cazul speciei noastre, cît şi în cel al animalelor inferioare... *O intensă energie se ascunde în spatele acestei pasivităţi,* o .preocupare pe de-a-ntregul concentrată asupra ţelului de atins." Nu e cazul să mai notăm că inhibarea de care se vorbeşte nu ate nimic de-a face cu inhibarea nevrotică, studiată de psihanalişti şi prin care sexualitatea e respinsă sub o formă isterică; e, "'rnpotrivă, un moment interior, normal, al sexualităţii feminine integrale.

a lui Titus Burckhardt: femeia este activ pasivă, bărbatul este pasiv I activ. Calitatea „activ pasivă" a femeii constituie substanţa fascinaţiei sale şi este activitate în sens superior. La aceasta face aluzie şi limbajul curent cînd conferă unei femei atributul de „atrăgătoare", căci atracţia e însăşi forţa magnetului. Activă e femeia din acest unghi, pasiv e bărbatul. „Se spune şi se admite în general că în lupta pentru dragoste femeia este aproape pasivă. Această pasivitate nu e însă cîtuşi de puţin reală. E pasivitatea magnetului care, în aparenta sa pasivitate, face să se precipite în vîrtejurile sale fierul ce se apropie de el."[118] Tradiţia extrem-orM entală, care a cunoscut conceptul de „acţiune prin inacţiune" *(vm wu wei),* este totodată şi cea care, în această ordine de idei, în' cadrul unui sistem social evident androcratic, a recunoscut: „Femela, prin nemişcare, înfrînge-ntotdeauna masculul."[119] Oricît ar părea de paradoxal, „sedus" în sensul riguros, adică etimologic al cuvîntului, este totdeauna bărbatul; iniţiativa lui activă se reduce la aceea de a se apropia de un cîmp magnetic a cărui forţă o va suferi de îndată ce va pătrunde în orbita lui[120]. Faţă de bărbatul care doreşte, cu alte cuvinte faţă de pura necesitate sexuaiă masculină, femeia are întotdeauna o superioritate hotărîtă. Despre ea se poate spune nu atît că se dă, cît că *face astfel* încît să fie luată. Acestui context A. Charmel i-a dat o expresie pregnantă în a sa *Demiere semaine de Don Juan*: toate femeile pe care le-a „posedat" Don Juan i se arată acestuia ca tot atîtea aspecte ale unei femei unice fără chip (femeia eternă, Durgă) care i-a impus exact cuvintele şi gesturile cu ajutorul cărora el a „sedus-o" pe fiecare dintre acestea. El le-a dorit pe aceste femei „aşa cum fierul doreşte magnetul". Aducîndu-l pe Don Juan la conştiinţa acestui fapt, Comandorul îl împinge la sinucidere.

Astfel, bărbatul priapic se iluzionează curn nu se poate mai mult cînd crede şi se laudă că a „posedat" o femeie, doar pentru că s-a culcat cu el. Plăcerea încercată de femeie cînd este „posedată" e o caracteristică elementară care aproape nici n-ar mai trebui amintită; „nu e luată, ci ea acceptă să fie şi, acceptînd, învinge şi absoarbe" (G. Pistoni)[121]. în acest sens există şi o analogie biologică, un paralelism între ceea ce se întîmplă între indivizii din cele două sexe şi ceea ce se întîmplă între celulele germinate: mişcarea, activitatea, iniţiativa spermatozoidului fecundator, lipsit în sine de substanţă vitală, de plasmă nutritivă, care, după cea reuşit să depăşească toţi ceilalţi spermatozoizi deversaţi în vagin, pătrunde în ovulul feminin aproape imobil, bogat în alimente vitale, de care este atras, deschide în el o breşă, breşă ce se va închide în urma lui, întemniţîndu-l de îndată ce a pătruns, după care intervine distrugerea reciprocă a celor două genuri, masculin şi feminin, intrate în contact în interiorul uterului. Femeia „cunoaşte o capitulare atît de totală, încît trebuie considerată mai activă decît asaltul bărbatului" (A. Huxley). în fine, considerînd experienţa acuplării sub latura ei cea mai intimă, în ea se repetă extrem de des situaţia „magnetului": rezultă de fapt că bărbatul mai diferenţiat e precumpănitor pasiv, în sensul că el îşi uită de sine, şi întreaga sa atenţie, ca într-o fascinaţie, este irezistibil captată de stările psiho-fizice care, în cursul acuplării, se produc în femeie, mai ales în reflectarea lor pe fizionomia ei *(tlie tragic mask of her, labouring under the rhythmic caress* — A. Koestler): tocmai aceasta constituie afrodisiacul cel mai intens pentru beţia şi orgasmul bărbatului.

în ciclu mediteranean al Marii Zeiţe menţionata putere „non-activă", sau magie, a femeii a fost reprezentată de O&Tvia 0r]p<3v, de zeiţa care, ca stăpînă a animalelor sălbatice, călăreşte pe taur sau ţine taurul de lanţ; acelaşi motiv îl găsim în .Cibele, care e transportată într-un car tras de doi lei îmblînziţi, ca simbol al domniei sale; Durgă, şezînd pe un leu şi cu un laţ în mînă, Ie este corespondentul indian. Aceeaşi temă reapare în simbolismul, de inspiraţie kabbalistică, a celei de-a unsprezecea cărţi a jocului de Tarot: împărăteasa e reprezentată ca o femeie care, fără nici un efort, ţine deschise fălcile unui leu furios. Şi fiecare femeie, în măsura în care se împărtăşeşte din „femeia absolută", posedă mtr-o anumită măsură această forţă. Bărbatul nu rareori observă acest lucru şi, pe

baza unei supracompensări nevrotice inconştiente i a complexului, dacă nu de angoasă, de inferioritate, etalează în 3 faţa femeii o masculinitate ostentativă, indiferenţă şi chiar brutali-l tate şi dispreţ[122]: atitudini ce nu-l fac deloc să avanseze, ba dim-l potrivă, în ceea ce priveşte raporturile mai subtile dintre cele două sexe. Că în calitate de individ femeia cade adeseori ea însăşi J victimă, pe planul exterior, material, sentimental sau social, acestei | forţe de care face uz — de unde uneori şi o „frică de a iubi" itfl stinctivă —, faptul acesta nu schimbă nimic în structura funda-| mentală a situaţiei.

Nu este necesar să precizăm că, pe planul subtil, condiţia *dm* pasivitate a bărbatului e cu atît mai mare, cu cît s-au dezvoltat şir predomină mai mult în el aspectele materiale ale „masculului" trăsăturile instinctive, violente şi senzuale ale virilităţii. însuşi tipul în care Occidentul, în trecutul mai recent, a recunoscut tot mai mult idealul virilităţii, bărbatul activ obsedat să facă şi să producă, *Leistungsmensch-u\,* bărbatul atletic sau cu „voinţă inflexibilă", el în principiu cel mai sărac în virilitate interioară; în consecinţă, se numără printre cei mai dezarmaţi în faţa puterii mai subtile a femeii. Există civilizaţii diferite de cea occidentală modernă, ca de exemplu cea extrem-orientală, indiană şi arabă, care au avut o percepţie mai exactă a aceea ce e într-adevăr viril, exprimînd această judecată printr-un ideal de bărbat considerabil diferit, prin trăsăturile atît somatice, cît ş-i inteme, caracterologice şi spirituale, de şablonul european şi american al bărbatului „mascul".

în general, putem rezuma formele posibile ale raporturilor reale dintre cele două sexe spunînd că activitatea la bărbat şi pasivitatea la femeie nu privesc decît planul cel mai exterior; pe planul subtil, femeia e cea activă, bărbatul este pasiv (femeia e „activ pasivă", bărbatul „pasiv activ"); mai ales cînd unirea sexelor duce la pro-creaţie, femeia este cea care absoarbe şi posedă. în întreg domeniul erosului profan găsim foarte puţine cazuri ce trec dincolo de această situaţie, de aceea e atît de ambiguu acest eros. Pe baza situaţiilor de felul acesta, extazul erotic comportă numai întîmplător şi tangenţial fenomenele de transcendere despre care am vorbit în capitolul III şi de care, în realitate, îndrăgostiţii obişnuiţi îşi dau prea puţin seama în mod normal. Numai în ambianţa erosului sacralizat raporturile de activitate şi de pasivitate se modifică fundamental, ajungînd să reflecte starea proprie celor două principii în sens metafizic, bărbatul devenind cu adevărat activ în faţa femeii. Faptul e de la sine evident, pentru că numai în spirit, în sacralitate poate fi redeşteptat într-un fel sau altul ceea ce marchează potenţiala demnitate superioară a bărbatului. Atunci polaritatea se inversează şi se defineşte o a treia situaţie, un al treilea nivel al experienţei erotice, căruia mai sus amintitul simbolism tantric din *viparlta-maithuna,* acuplarea inversată, îi poate oferi o expresie simbolico-rituală pregnantă: în ea, imobilitatea bărbatului este consfinţirea activităţii superioare, a prezenţei *vlryei,* pentru care magia femeii nu mai constituie un pericol şi vederea „Dianei goale" înseşi nu mai e mortală. Aceasta ne conduce în chip firesc la domeniul de care urmează să ne ocupăm în ultima parte a cărţii de faţă.

Cît despre psihologia sexelor schiţată în paginile precedente, este bine să-i reamintim încă o dată temeiul ontologic. Vrem să spunem că ne-am ocupat nu atît de calităţi sau „caracteristici" indi-viduale, cît de componente obiective, de manifestări individuale ale naturii feminităţii absolute şi ale virilităţii absolute, în funcţie de aspectele fundamentale ale uneia şi alteia, aşa cum pot fi ele deduse metafizic şi cum au fost figurate în chip sensibil de mituri. Aceste „elemente" sau „constante" supraindividuale ale sexului pot fi prezente în indivizi în diferite grade de puritate şi intensitate; în plus, ele admit diverse forme de manifestare în funcţie de rase şi de tipul predominant de civilizaţie. Se poate vorbi şi de structuri sau posibilităţi ale conştiinţei profunde pe care conştiinţa mai superficială şi socială — conştiinţa planului pe care se defineşte anume „persoana" (cf. s 12) — nu le recunoaşte şi nu le acceptă întotdeauna şi care nu sunt niciodată complet activate în domeniul profan. Astfel, Harding scrie îndreptăţit despre femei[123] că pentru ele este prea periculos să recunoască ce sunt în profunzime; ele Referă să creadă că sunt ceea ce par, în faţada conştiinţei exterioare pe care şi-au construit-o ele singure.

Va fi bine să revenim şi asupra altui punct, reamintind că totjl ce am constatat, pe linia aceasta, ca diferenţă de natură la bărbat j şi la femeie nu implică în fapt o diferenţă de valoare. După cum 1 s-a mai spus, problema superiorităţii sau inferiorităţii unui sefl faţă de celălalt e absolut lipsită de sens. Orice judecată despre! valoarea mai mare sau mai mică pe care o au anumite laturi ale naturii sau ale psihismului masculin în comparaţie cu cel feminaM şi viceversa îşi are originea într-o idee preconceptă, adică îfl punctul de vedere unilateral propriu unui sex sau celuilalt. Acelaşi! lucru trebuie spus şi despre unele aspecte ale psihologiei „femB absolute" ce ar părea să comporte în sine o

valoare negativ™ înclinaţie spre minciună, de pildă, „pasivitate", fluiditate, absenţa imperativului logic şi etic, extroversiune. Să repetăm: valoarB negativă este relativă, ea apare astfel doar pentru că ne-amîj deprins cu punctul de vedere al bărbatului într-o societate andrjH cratică. Dacă ne exprimăm însă în termeni extrem-orientali,. „perfecţiunea pasivă" nu e mai puţin desăvîrşită decît „perfeB ţiunea activă" şi îşi are locul alături de aceasta. Ceea ce poate părea negativ are o pozitivitate proprie dacă e considerat în: funcţie de propriul principiu, adică în termeni ontologici de „natură proprie" şi de conformitate cu aceasta.

în sfîrşit, trebuie să avem în vedere că, exceptând sexuarea elementară, aproape nici un bărbat nu este exclusiv şi în toate privinţele bărbat, şi nici o femeie nu este exclusiv şi în toate privinţele femeie. Am spus deja că sunt extrem de rare cazurile de sexuare completă, că aproape fiecare bărbat poartă în sine resturi de feminitate şi fiecare femeie resturi de masculinitate, în proporţii ce prezintă o mare variabilitate. E necesar să ţinem seama de tot ce derivă din acest fapt, îndeosebi cînd ne ocupăm de domeniul psihic, unde variabilitatea menţionată poate avea o amplitudine notabilă. Astfel, trăsăturile pe care le-am considerat tipice pentru psihismul feminin pot fi regăsite nu numai la femei; mai cu seamă în fazele regresive ale civilizaţiilor, şi mulţi bărbaţi pot prezenta asemenea trăsături. Weininger, care a pus totuşi bine în evidenţă realitatea şi însemnătatea „formelor sexuale intermediare", nu a ţinut suficient seama de ele. Un singur exemplu: Weininger a crezut că-i poate atribui femeii mitomania intrinsecă (în cazul limită: cea isterică sau nevrotică),

datorată preluării pasive din mediul înconjurător a unor valori şi norme ce contrastează cu natura senzuală proprie. Ei bine, psihanaliza a pus bine în lumină cît de frecvent se află şi bărbatul într-un caz asemănător, mai cu seamă bărbatul modern; ea a ajuns chiar să afirme că ceea ce, după unii, ar constitui nucleul esenţial al psihismului bărbătesc, aşa numitul „super Eu" dominator, cenzor şi penalizator al vieţii instinctive, nu e altceva decît produsul artificial al unor convenţii sociale preluate şi „introiectate" (asimilate), devenind într-o anumită măsură cauza unor nevroze şi traume interioare de tot felul. Şi dacă noi înşine am putut vorbi, în ceea ce priveşte trăsăturile caracterologice, psihologice şi morale tipice ale bărbatului de după ultimul război mondial, de o „rasă a bărbatului evanescent"[124], se poate deduce de aici în ce mică măsură putem limita doar' la femei caracteristica „lichidă" a femininului.

Un punct trebuie însă considerat ca sigur, şi anume că dacă e arbitrar să judecăm femeia în funcţie de bărbat ori de cîte ori considerăm cele două sexe în sine, o asemenea judecată e legitimă cînd e vorba de componentele sau dispoziţiile celuilalt sex pe care un bărbat sau o femeie le poate găzdui sau dezvolta în sine. în acest caz, e vorba într-adevăr de imperfecţiuni în raport cu tipul, de o lipsă a „formei", de hibridismul ce caracterizează un ins neîmplinit sau degenerat. Iar din punctul de vedere al eticii tradiţionale este rău şi nonvaloare ceea ce la femeie e bărbat şi la bărbat femeie.

42. Despre etica sexelor

Această ultimă observaţie ne determină să menţionăm problema *eticii sexelor*. E o problemă de care aici ne vom ocupa doar în treacăt din două motive. în primul rînd, deoarece etica aşa cum o înţelege concepţia tradiţională nu constituie un domeniu autonom, după cum mulţi cred în ziua de azi. Dacă ar fi ca ea să aibă o valoare realmente normativă, ar trebui să aibă un fundament în sfera sacrului şi a metafizicului. în al doilea rînd, deoarece de etica sexuală considerată din această perspectivă ne-am ocupat alt-: undeva[125]. Astfel încît aici tema aceasta va fi atinsă doar în treacăt, parţial cu titlu de introducere la cercetarea formelor sacralizate ale sexualităţii.

Orice etică adevărată, adică tradiţională, iar nu „socială" saul abstractă, filozofică, se întemeiază pe restabilirea atît liberă, cît J şi absolută a ceea ce corespunde naturii proprii a fiecărei fiinţe. | Un dat iniţial „naturalist", pe măsură ce devine conţinutul unui I act voliţional pur, îşi pierde acest caracter şi dobîndeşte valoare j etică. Formula oricărei etici se rezumă în „fii tu însuţi" sau „fiii credincios ţie însuţi", prin „sine însuşi" trebuind să se înţeleagă! propria natură cea mai profundă, propria „idee" sau tipul ori-J ginar.

Or, de vreme ce am recunoscut în a-fi-pentru-sine şi n a-fi-pentru-altul caracterele elementare ale masculinităţii şi ale! feminităţii, apare suficient de clar care anume trebuie să fie etica bărbatului şi care cea a femeii: va fi asimilarea pură şij necondiţionată şi dezvoltarea acestor dispoziţii din partea indi- ; vizilor empirici dintr-un sex sau altul. In această privinţă, înl lucrarea noastră mai sus menţionată am indicat o simetrie. Ca tipuri ale virilităţii pure, realizatori ai fiinţei pentru sine, am-indicat pe cele ale războinicului şi ascetului, ale căror corespon-dente ideale, ca realizatoare ale principiului fiinţei pentru aJtul sau al „eterităţii", sunt tipurile feminităţii pure exprimate de iubită şi

de mamă.

Vom adăuga numai considerația următoare în privința femeii. Luate în sine, nici dispoziția maternă, nici dispoziția afroditică nu au vreo valoare etică, deontologică; ambele atestă apartenența femeii la „natura" simplă. Dacă în privința dispoziției afroditice faptul e în general recunoscut, mulți se lasă cuprinși de o exaltare absolut lipsită de bază în ceea ce privește dispoziția maternă. Se vorbește despre „funcția sublimă a maternității", deși ar fi greu de spus în ce anume constă sublimul maternității. Dragostea maternă, femela speciei umane o are în comun cu femela multor specii animale[126]; e o'trăsătură naturalistă impersonală și instinctivă a ființei de sex femeiesc, lipsită în sine de o dimensiune etică, ba chiar putîndu-se manifesta în antiteză netă cu valorile etice. Astfel, s-a relevat pe drept cuvînt că în tipul mamei absolute o asemenea dragoste nu e nicidecum în funcție de principii superioare[127], ea este oarbă și poate fi chiar nedreaptă. Mama își iubește copilul doar pentru că e copilul ei, nu pentru că ar vedea în el o întrupare a ceea ce e vrednic de a fi iubit. Ca să-și apere sau să-și salveze fiul, mama absolută va fi gata să-și sacrifice nu numai propria viață (și pînă aici încă ar subzista temeiul natural pentru o atitudine etică), ci și să se încarce cu vinovății impardonabile din punct de vedere etic. Exemplul cel mai drastic ni-l furnizează poate personajul mamei din nuvela *Imant și mama sa* de Aino Kallas: o mamă care, prinzînd de -veste că fiul ei își riscă viața într-o conjurație împotriva seniorului său, nu ezită să-i trădezepe toți conjurații, cu condiția ca seniorul să jure că-i va cruța fiul. Toți tovarășii lui sunt masacrați, fiul își vede, într-adevăr, viața cruțată, dar, firește, de îndată ce află adevărul nu-i rămîne decît să-și dea moartea el însuși. Contrastul dintre etica masculină și dragostea maternă ni se înfățișează aici în termenii săPcei mai brutali.

E nevoie de o autodepășire, de o dispoziție eroică, gata de sacrificiu, supraindividuală pentru ca tendințele naturale ale femeii ca rhamă și ca îndrăgostită să poată căpăta un caracter etic. Nu va mai fi vorba atunci, pentru mamă, de o dragoste oarbă, de un instinct, de ceva obligatoriu, nemailăsînd posibilități de alegere, ci de un act liber, de o iubire clarvăzătoare în care va dăinui, desigur, dispoziția de a nu trăi pentru sine, de a fi pe de-a-ntregul pentru altul (în cazul de față, pentru copil), dar unită cu facultatea de a distinge și cu o voință pozitivă, capabilă să ducă la depășirea substratului naturalist pînă la punctul în care să poată eventual dori . moartea copilului nevrednic. Unele tipuri de mamă' spartane, romane antice, iberice și germanice pot exemplifica această primă posibilitate de etică a femeii.

Cea de-a doua posibilitate etică feminină corespunde tipului îndrăgostitei și se concretizează în a-fi-pentru-altul, în a-trăi-pentru-altul[128] într-o atmosferă eroică și transfiguratoare în care bărbatul este dorit ca „stăpînul și soțul" propriu, dar și venerat aproape ca propriul dumnezeu: depășind orice exclu- j sivism și orice egoism pasional, făcînd din propria ofertă un act sacrificial, păstrînd potențialul disolutiv, animator și „demonic" al femeii absolute afroditice, dar eliberîndu-l de latura distructivă și absorbantă de care am vorbit. în lucrarea noastră mai sus citată am menționat instituții ale lumii tradiționale ce au avut ca justificare această transformare etică a femeii ca natură nu demetrică, ci afroditică și dionisiacă. Femeia care vrea să-și urmeze soțul în * lumea de dincolo, fie și prin flăcările rugului funerar — uzanță în mod greșit atribuită doar Indiei, deoarece obiceiuri structurate-j de același spirit se regăsesc și printre traci, venzi, vechii ger-l mani, în China, printre incași și alții — reprezintă limita acestei căi[129].

în materie de etică a sexelor, ne vom mărgini, într-o carte dgi genul celei de față, la aceste mențiuni mai mult decît schematice. Lăsăm pe de-a-ntregul la o parte „problema femeii" și pe cea a „relațiilor sexuale" așa cum le concep oamenii moderni, cu sau fără legătură cu căsătoria, divorțul, emanciparea, amorul liber și așa mai departe. Toate acestea sunt probleme inexistente. Unica problemă serioasă e aceea a măsurii în care, într-o societate dată și într-o epocă dată, bărbatul poate fi el însuși și femeia poate fi ea însăși, într-o aproximare hotărîtă de arhetipurile corespunzătoare, și a măsurii în care, dincolo de varietatea formelor exterioare și de diferitele cadre instituționale, raporturile

[128] Ga o mărturie interesantă asupra acestei dispoziții putem cita cuvintele' scrise de către Mile de Lespinasse lui Guibert: „Acel eu de care vorbește Fenelon e o himeră; simt pozitiv că nu sunt eu. Sunt *d-ta* și, ca să fiu d-ta nu trebuie să fac nici un sacrificiu. Sentimentele dumitale, gîndurile dumitale, iată. o, prietene, *eu!* care îmi e scump, care îmi e intim; tot restul îmi e străin" (în B. Dangennes, *op. cit,* pp. 152-l53). Sită din epopee spune că pentru o femeie de neam bun calea de urmat nu sunt părinții, copiii, prietenii, *‚jiici măcar propriul suflet* ", ci este soțul său.

[129] Sf. Bonifaciu pomenește despre soțiile unor bărbați nordici care nu voiau cu nici un preț să

supraviețuiască soțului şi care „cu neauzită furie" se lăsau arse cu el: eposul prezintă acelaşi motiv în figurile Namei şi Brunhildei. La letoni, gop şi heruli se întîmpla deseori ca soțiile celor căzuți în război să se omoare. Cf. şi E. Westermarck, *History ofHuman Maniage,* ed. cit., pp. 125-l26.

dintre ei reflectă legea naturală imuabilă înrădăcinată în metafizica însăşi a masculinului şi a femininului, lege care este: *integrare şi completare reciprocă într-o subordonare de principiu a femeii față de bărbat.* Restul — ca să ne exprimăm în manieră nietzscheeană — e inepție, şi în introducere am arătat deja în ce stare ne găsim în lumea modernă occidentală, în ceea ce priveşte bărbatul, femeia şi sexul, grație aşa-zisului„„progres"[130].

[130] Lumea modernă a cunoscut femeia care a vrut să se emancipeze (material, social) de bărbat, nu însă şi bărbatul doritor să se emancipeze (interiormente, spiri-tualmențe) de femeie. Clima „ginecocratică" a actualei civilizații occidentale (şi, într-o măsură şi mai mare, a aceleia americane) e suficient de bine zugrăvită de cuvintele unui personaj al lui D. H. Lawrence *(Aaron'sRod,* cap. XIII): „Importanța fundamentală a femeii pentru viață, femeia purtătoare şi izvor de viață, iată credința profesată şi profundă a întregii lumi albe... Aproape toți bărbații acceptă acest principiu. Aproape toți bărbații, chiar în clipa cînd îşi impun drepturile lor egoiste de masculi stăpîni, acceptă în mod tacit faptul superiorității femeii aducătoare de viață. Cred tacit în cultul a ceea ce e feminin. Tacit sunt de acord că tot ce e productiv, frumos, pasionat şi esențial nobil pe lume este femeia. Şi chiar cînd pot reacționa Wnlra acestei credințe, detestîndu-şi femeile, recurgînd la prostituate, la alcool şi la orice altceva, revoltați împotriva acestei mari dogme ruşinoase a superiorității sacre [a] femeii, nu fac totuşi decît să-şi profaneze zeul adevăratei lor credințe. Profa-"înd-o pe femeie, ei continuă, în mod oricît de negativ, să-i închine cultul lor. **..Spiritul** virilității a dispărut de pe lume... Bărbații [de azi] nu se vor putea niciodată uni [c]a să dea bătălia decisivă, pentru că nici nu va apărea bine o femeie cu copiii ei, că va 5' găsi o armată de nătărăi gata să o apere şi să înăbuşe rebeliunea."

Capitolul V SACRALIZĂRI ŞI EVOCĂRI

Tema de care trebuie să ne ocupăm în acest capitol comportă unele dificultăți în ceea ce priveşte alegerea unui punct de vedere mai adecvat pe care să-l urmăm în expunerea noastră. în esență este vorba de experiențe proprii unei umanități diferite de cea de azi fie prin tipul de civilizație, fie prin lumea în care trăia: lume ce avea alte dimensiuni şi înțelegea suprasensibilul ca pe o parte fundamentală a realității şi ca pe o „prezență" virtuală. Aici nu vom putea aplica metoda cercetărilor moderne „neutre", care se mărginesc să adune şi să ordoneze faptele tradițiilor antice şi ale celor exotice în exterioritatea lor opacă. Vom proceda mai degrabă la o interpretare ce ia în considerare în primul rînd dimensiunea internă a unor asemenea fapte, fiind totuşi conştienți că o astfel de interpretare presupune practic o marjă inevitabilă de problematicitate. In faptele din sfera eresului sacralizat şi a utilizării nenaturaliste a sexului, aspectul ritual şi evocator a avut întotdeauna un rol fundamental. Mai ales însă cînd e vorba de forme instituționale dispărute este aproape imposibil de stabilit anume între ce limite şi în care cazuri tot ceea ce va constitui obiectul cercetării noastre şi-a păstrat o dimensiune profundă autentică, elementul ritual com-portînd evocări efective, şi cînd anume, dimpotrivă, totul s-a redus la uzanțe respectate numai formal. Situația e, apoi, agravată şi de împrejurarea că deseori în acest domeniu cunoştințele noastre se întemeiază pe mărturii fragmentare şi pe forme şi ele destul de îndepărtate de origini. Prin urmare vom încerca să ordonăm cît mai bine materialul esențial aflat la dispoziția noastră.

Reluînd tot ce am expus pînă acum în repetate rînduri, pentru orientare vom distinge după cum urmează soluțiile fundamentale care, în afara domeniului profan, au fost date problemei sexului:

1. Sacralizarea instituțională a unirii sexuale.

2. Forme cultice evocatoare şi sacramentale ale unirii sexuale-

3. Detaşarea ascetică a forței sexuale de planul Diadei, aşadar renunțarea la activarea ei prin complementul feminin — adică prin intermediul femeii — şi transmutarea ei internă în scopul unor realizări supranaturale.

4. Regim special al unirii sexuale în scopul unei rupturi existențiale — extatică sau inițiatică — de nivel.

5. Fiecare dintre aceste posibilități poate conduce, în mod accesoriu la aplicații operative, adică magice, dincolo de aspectul pur de experiență interioară. Putem astfel distinge: a) o magie sexuală primitivă (rituri de fecunditate, orgii sacre); b) o magie sexuală individuală operativă în sens restrîns, ceremonial; c) o magie sexuală inițiatică.

43. Căsătoria ca „Mister" în lumea tradiției

Mai cu seamă după apariţia operei fundamentale a lui Fustei de Coulanges s-a recunoscut în general că familia antică, mai mult decît o asociaţie naturală, a fost o instituţie cu bază religioasă. Constatarea e însă valabilă, în mod şi mai general, pentru ceea ce a însemnat familia în fiecare mare civilizaţie originară sau în civilizaţia lumii tradiţionale. Caracterul acesta sacral nu se putea să nu înrîurească într-o anumită măsură înseşi relaţiile intime dintre cele două sexe şi uzul conjugal al sexualităţii. .

Trebuie relevat în primul rînd că în căsătoria antică factorul individualist era de obicei foarte restrîns, nu apărea ca factor determinant. Deseori înclinaţia şi afectul nu jucau decît un rol accesoriu, de atenţie bucurîndu-se mai presus de orice neamul. *Dignitas matiimonii* la Roma a fost legată încă de la început de ideea descendenţei gentilice. Astfel — şi nu numai la Roma, ci şi în Grecia Şi în alte civilizaţii tradiţionale — se făcea distincţia dintre femeia care în acest scop trebuia primită în *dignitas matrimonii,* şi alte femei, a căror folosinţă, în acelaşi timp, îi era eventual permisă bărbatului în vederea experienţei erotice pure (de unde şi instituţia concubinajului, admis în mod legal alături de regimul familial, cu titlul de complement al acestuia). Şi nu numai atîta: tot în legătură [Cu] soţia, se întîlnea deseori o distincţie între frecventarea ei în scop Pur erotic şi o frecventare specifică subordonată voinţei conştiente de procreare. Şi cînd bărbatul se apropia de soţie cu această de-a doua intenţie, era urmat deseori un ritual special de purificare şi **dej** îmbunare a zeilor, cu amănunte speciale referitoare la regimul! însuşi al acuplării. Uneori, aceasta din urmă trebuia să fie precedată de o perioadă de abstinenţă (în China antică, un regim de acuplare în care se practica reţinerea lichidului seminal); un ritual are în vedere pînă şi exorcizarea demonului lascivităţii care o ia de la început în stăpînire pe femeie; în unele cazuri erau invocaţi zeii, se alegea o dată propice, apoi se trecea la un regim de izolare. Sunt-consemnate elementele unei ştiinţe privitoare la circumstanţele apte să facă posibilă o hotărîre în alegerea sexului copilului aşteptat. E important să subliniem apoi că, pornind chiar de la societăţii* totemice, concepţia despre procreaţie nu se reducea la ideea naturalistă a continuării biologice a speciei; prin procreare se înţelegea în esenţă, dimpotrivă, conservarea şi transmiterea în timp a forţei mistice a propriului sînge, a propriei *gens,* şi mai cu seamă cea a strămoşului primordial, imanentă sub forma de *genius* al neamului şi reprezentată în Antichitatea clasică de focul sacru peren al casei. Şi cum participarea la riturile unei familii putea crea eventual noi rudenii, permiţînd adică integrarea unui element străin în familie, s-au păstrat de asemenea indicii care ne fac să credem că în Antichitatea tradiţională femeia, înainte de a fi a soţului, era „luată în căsătorie" de această forţă mistică a neamului. Este semnificativ că la Roma patul conjugal se numea *lectus genialis,* adică patul *genius-ului.* O mărturie relictă mai precisă priveşte obiceiul nupţial roman potrivit căruia femeia trebuia să se unească cu zeul Matitus, cu priapicul Tiitinus (care, în fond, era totuna cu *genius domes-ticus* sau *Iar familiaris),* înainte de a o face cu soţul; cînd tînăra, *nova nupta,* intra în casa soţului, înainte de a se duce în patul nupţial, trebuia să se aşeze pe statuia itifalică a acelui zeu, ca şi cum acestuia i-ar fi revenit deflorarea ei — uf *ilkuvm pudicitiam prior deus delibasse videtur* [1]. Şi rituri analoage ar putea fi indicate şi în alte civilizaţii, cu o semnificaţie asemănătoare. Adevăratul scop al căsătoriei nu era descendenţa cu orice preţ, ci în primul rînd „fiul datoriei", aşa cum era numit în India primul născut de sex masculin: cu dorinţa ca el să fie un „erou", formula finală a ceremoniei nupţiale, *şraddhă,* era următoarea: *virani me datta pitarah(„O,* părinţilor, faceţi să am drept fiu un erou!")[2].

în familia sacralizată, polaritatea sexelor apare asociată cu un regim de complementaritate. De aici, rolul pe care femeia l-a avut deseori în cultul domestic indoeuropean, în legătură cu focul, a cărui păzitoare naturală era, deoarece ea însăşi avea, ca principiu, natura Vestei, „flacără vie" sau foc al vieţii. Femeia era oarecum suportul viu al acestei influenţe suprasensibile, cu funcţie de corespondent al principiului viril pur întrupat în *parter fami- Has.* Astfel, îi revenea în primul rînd femeii să vegheze ca flacăra să nu se stingă şi să rămînă pură; ea îi invoca forţa sacră, oferind în foc sacrificiile[3]. Un regim similar de complementaritate era în vigoare la Roma şi pentru sacerdoţiu. Ca atare, dacă Flaminului îi murea soţia,— *flaminica dialis* —, el trebuia să-şi abandoneze slujba, ca şi cum puterea lui, datorită lipsei complementului vita-lizant, ar fi fost diminuată sau paralizată. Mărturii analoage se pot culege şi din alte tradiţii, de pildă din cea brahmanică, unde însă ies în evidenţă şi semnificaţii mai profunde. Femeia unită cu bărbatul prin sacrament — *samskăra* — s-a prezentat ca „zeiţa casei" — *grhadevaiă* — , la origine fiind asociată cu soţul în Cult şi în rituri. Femeia îndeplineşte funcţia fie de vatră — *kunda* —, fie de flacără sacrificială. Ceea ce înseamnă că trebuie să meditezi asupra femeii concepute ca un foc — *yoşamagnin dhyăyita.* Şi se întrevede,

dincolo de nivelul ritual, dacă unirea dintre bărbat şi femeie era concepută în acest cadru ca un mare rit — *vajna* —, nivelul realizării, ca un echivalent al sacrificiului prin foc, *homa.*. „Cine cunoaşte femeia ca foc — se spune — atinge eliberarea." Şi în *Sathapaţa-brahmăna* femeia spune: „Dacă mă vei folosi la sacrificiu, orice binecuvîntare vei cere, prin mine o vei dobîndi."[4] Roadele uneia din formele de sacrificiu al *somei* (*Vajapeya)* sunt comparate cu produsele împreunării cu o femeie, cînd o săvîrşeşti cu cunoştinţa corespondenţelor şi valenţelor cosmice ale ei şi ale corpului ei. Uterul, centru al femeii, este indicat drept foc sacrificial[5]. în alt text tradiţional, toate fazele acuplării sunt puse în cores- î pondenţă cu cele ale unei acţiuni liturgice şi e menţionată posibi-] litatea ca cea de-a doua să se realizeze în împletire cu prima[6].

în general, chiar şi în aceşti termeni căsătoria putea prezenta, caracterele unui „mister", într-un regim de ritualizare. în Grecia, \ zeiţa, ca zeiţă a căsătoriei, purta numele de Aphrodite Teleia, atri- \ butul venind de la *talos,* termen folosit şi pentru iniţiere. într-un cunoscut ritual indoeuropean legat de actul procreator, preluarea j conştientă a corespondenţelor cosmice ale masculinului şi femi-j ninului — Cerul şi Glia — este clar atestată: „Apoi vine [soţul] I asupra ei [spunînd]: «Eu sunt *ama,* tu eşti să; / Tu eşti *să,* eu sunt' *ama;* / Eu sunt *săman* [cîntul], tu eşti *re* [strofa]; / Eu sunt Cerul, tul Pămîntul. / Vino să ne-mbrăţişăm, / Sămînţa să ne-o punem lao-. laltă, Un băiat, un fiu spre-a dobîndi!" Apoi îi desparte coapsele/ [spunînd]: «Despărţiţi-vă, Cer şi Pămînt!» Vîrîndu-se în ea şi li-pindu-şi gura de gura ei, o mîngîie de trei ori pe păr [spunînd]: «...Precum Focul îi este plod pămîntului, / Precum cerul îl are" plod pe Indra, / Vîntul precum e plodul zărilor, / Astfel pun în tine plodul...»"[7] Virilitatea, aşadar, sub semnul Cerului, feminitatea sub cel al Pămîntului. în mod analog, în Grecia potrivit lui Pindar, printr-o raportare la temeiul naturii lor celei mai profunde, bărbaţii îl invocau în dragoste pe Helios, Soarele, femeile o invocau pe Selene, Luna[8]. Trebuie să relevăm de asemenea că în aproape toate limbile indiene de origine sanscrită femeile sunt numite *prakrtî,* termen care, după cum s-a văzut, denumeşte metafizic „natura", ca şi forţa-femeie a zeului impasibil, al lui *puruşa* [9]. Acest fundal de sacralizare a căsătoriei înseşi avea să se estompeze încetul cu încetul, subzistînd în vremurile mai recente numai sub forma unor urme pozitive, care se explică doar într-un asemenea context. în omologări divine şi cosmice, el trebuia să se conserve doar în domeniul cultual în accepţiune specifică, în legătură cu varietăţile de *hieros gamos,* de hierogamie sau teogamie rituală, după cum vom arăta numaidecît. Pentru Antichitate însă s-a *Y* afirmat nu pe nedrept că un popor la care practicile nupţiale erau ritualizate şi totdeauna conforme cu legile eterne constituia un mare lanţ magic ce lega sfera materială cu sferele superioare[10], jsfovalis are dreptate cînd consideră căsătoria, aşa cum e ea cunoscută azi, ca pe un „mister profanat"; o dată cu trecerea timpu-| lui, ea s-a redus efectiv la a nu mai fi decît unica alternativă oferită I din punct de vedere sociologic aceluia care simte groaza de singurătate. Şi faptul că Claude de Saint-Martin cu siguranţă nu a t realizat semnificaţia cuvintelor sale şi nici n-a avut o viziune asupra situaţiei în care li se verifică adevărul, faptul acesta, aşadar nu ştirbeşte exactitatea celor scrise de el: „Dacă neamul omenesc I ar şti ce anume este căsătoria, ar nutri, în acelaşi timp, o dorinţă \ extraordinară şi o frică teribilă de ea, deoarece prin intermediul ei omul poate redeveni asemănător cu Dumnezeu sau sfîrşi într-o ruină totală."[11]

în cadrul religiilor creaţioniste a subzistat concepţia generică despre o sacralitate a actului procreator, în măsura în care acesta e considerat şi trăit ca reflectare, prelungire şi reproducere a actului creator divin. Pentru Iranul mazdeist putem aminti un străvechi ritual nupţial în care ideea harurilor divine e asociată cu intensitatea maximă a actului de unire trupească[12]. Pentru aria islamică, un ritual ce-l aminteşte în parte pe cel indoeuropean mai sus citat, ne arată cît de străină îi e acestei tradiţii ideea că sexualitatea ar fi ceva păcătos şi obscen, în legătură cu care orice referire la divinitate ar fi o blasfemie. Potrivit acestui ritual, în momentul intromi-siunii soţul va spune: „în numele lui Allah cel iertător şi milostjv, *Bismallah al-rahman al-rahim."* Apoi, femeia şi bărbatul vor spune împreună: „în numele lui Allah" şi, în sfîrşit, doar bărbatul, în clipa cînd o simte pe femeie abandonîndu-se, iar el e gata să ejaculeze, va rosti restul formulei, adică cuvintele: „cel iertător şi milostiv."[13] în acelaşi sens, un maestru al sufismului, Ibn Arabi, ajunge chiar să vorbească despre o contemplare a lui Dumnezeu în I femeie, într-o ritualizare a acuplării conform unor valenţe metafi-l zice şi teologice. în tratatul său *Fushush Al-Hikam,* el scrie: „Acest act [conjugal] corespunde proiectării voinţei divine asupra celor create de El după forma Sa, chiar în clipa în care le-a creat, spre a se recunoaşte în ele pe Sine însuşi... Profetul a iubit femeile tocmai datorită rangului lor ontologic, fiindcă ele sunt ca receptacolul pasiv al actului său şi stau faţă de el îti acelaşi raport în

care Natura Universală *(at-tabi' ah)* stă față de Dumnezeu. Şi în Natura Universală Dumnezeu acționează astfel încît formele lumii se dezvăluie prin proiectarea voinței Sale şi prin actul divin, care se manifestă ca act sexual în rîndul formelor alcătuite din elemente, ca voință spirituală *[al-himmah* — e ceea ce în altă parte am numit virilitatea transcendentă] în lumea spiritelor de lumină, şi ca concluzie logică în ordinea discursivă [în acest sens ne-am putea referi la rigoarea logică, ca manifestare principală a principiului masculin — cf. s 37]." Ibn Arabî spune că cine iubeşte femeile în felul acesta, adică trăind asemenea semnificații în vreme ce se uneşte cu ele, „le iubeşte cu dragoste divină". Pentru cine însă ascultă doar de atracția sexuală „actul sexual va fi o formă lipsită de spirit; firește, spiritul rămîne totdeauna imanent formei ca atare, numai că va rămîne imperceptibil pentru acela care se apropie de soția sa — ori de oricare altă femeie — numai în scopul voluptății, fără a cunoaşte obiectul adevărat al propriei dorințe... «Lumea ştie că sunt îndrăgostit, dar nu ştie de cine», versul acesta se aplică celui ce iubeşte doar de dragul voluptății, adică celui care iubeşte suportul voluptății, femeia, fără a avea însă conştiința semnificației spirituale aflate în cauză. Dacă ar cunoaşte-o ar şti şi în virtutea a ce anume se bucură şi cine se bucură [cu adevărat] de această voluptate, şi atunci ar fi desăvîrşit din punct de vedere spiritual."[14] în această teologie sufistă a iubirii trebuie să vedem doar amplificarea şi ridicarea la o conştiință mai precisă a lumii rituale în care omul ce aparține unei asemenea civilizații a înțeles şi trăit mai mult sau mai puțin limpede raporturile conjugale în general, ple-cînd de la sanctificarea conferită de către Legea coranică actului sexual în regim nu doar monogamic, ci şi poligamie. De aici reiese şi semnificația particulară pe care o poate asuma procreația, percepută anume ca o delegație de prelungire, existentă în om, a puterii creative divine.

Şi ebraismul a ignorat condamnarea ascetică a sexului, căsătoria nu a fost concepută ca o concesie față de legea trupului, ci ca unul dintre misterele cele mai sacre. Pentru Kabbala ebraică orice adevărată căsătorie are în fapt valoarea unei reproduceri simbolice a unirii lui Dumnezeu cu *shekhina* [15].

O mențiune merită, în sfîrşit, doctrina chineză a unirilor regale. O sută douăzeci sunt femeile regelui, în afara celei care îi este în sens eminent soție. Folosința tuturor acestora are şi semnificația unui rit şi se supune unui simbolism precis. Femeile regale sunt împărțite în patru grupe, diferite atît prin număr, cît şi prin valoare, în sens invers proporțional: mai numeros este grupul alcătuit din femei considerate mai puțin nobile. Femeilor le e dat să se apropie de rege numai în anumite nopți, în raport descrescător față de noaptea cu lună plină, începînd din grupul cel mai numeros şi exterior, ale cărui femei sunt chemate în nopțile aproape întunecoase, lipsite de lună, pînă la ultimul grup, alcătuit doar din trei femei, care dispun de cele două nopți anterioare nopții sacre cu lună plină, în aceasta din urmă, cînd, din punct de vedere macrocosmic, luna dezvăluită în toată strălucirea ei se găseşte față în față cu soarele, doar regina rămîne în fața regelui, în fața Bărbatului Unic, şi se uneşte deplin cu el. Este ideea unei uniri care, absolută în centru, se repetă atenuată pe treptele unde domneşte tot mai mult multiplul şi unde atît demnitatea cît şi forța Unului sunt mai mici în fecundarea materiei: reflectări tot mai condiționate a ceea ce se actualizează în hierogamia cuplului regal, într-un sistepf de participări ce repetă un sistem cosmic[16].

44. Creştinismul şi sexualitatea

în ceea ce priveşte unirile sacralizate într-un cadru instituțional şi cu deosebire sub forma căsătoriei monogamice, ne vom opri asupra caracterului hibrid prezentat de aceasta în catolicism, din cauza moralei .alese de această confesiune. Nu doar sub acest aspect sunt vizibile în catolicism urmările interferenței nelegitime dintre principii şi norme referitoare la două planuri total distincte. Religiile tradiționale cu fond creaționist au recunoscut întotdeauna două legi. Una priveşte viața în lumea concepută ca operă divină, ca un lucru voit şi păstrat în existența sa de către Dumnezeul creator (de către divinitate în aspectul său de „creator" şi „păstrător": Brahma şi Vişnu); şi constă, această lege, nu în negarea, ci în sacralizarea vieții în lume. Cea de-a doua lege priveşte în schimb restrînsa minoritate a acelora ce au o vocație ascetică şi li se arată calea detaşării, a transcendenței (calea lui Siva). Spre deosebire de ebraismul antic, de mazdeism, de hinduismul vedic, de Islamul însuşi şi aşa mai departe, catolicismul a confundat cele două ordine şi a introdus valori ascetice în domeniul existenței obişnuite, una din consecințe fiind o condamnare a sexului, ba chiar o adevărată ură teologică față de sex.

în *Evanghelii,* dimpotrivă, amintita distincție era încă foarte clară. în *Luca* (20, 34-36) se citeşte: „Fiii veacului acestuia se I însoară şi se mărită; iar cei care se vor învrednici să dobîndească I veacul

acesta şi învierea cea din morţi, nici nu se însoară, nici nu I se mărită. Căci nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii." Şi *Matei* (19, 12) vorbeşte de aceia „care s-au făcut fameni ei înşişi, pentru împărăţia I cerurilor", adăugînd: „Cine poate înţelege să înţeleagă", menţiona-l rea „famenilor" (eunucilor) fiind însă destul de nefericită, pentru că aici, de fapt, e vorba de realizarea virilităţii sub o formă superioară, absolută. Tot în *Matei* (19,4-6) se găsesc cuvinte ce ar putea fi raportate chiar şi la motivul androginului, întrucît citim: „N-aţi citit că Cel Care i-a făcut de la început i-a făcut bărbat şi femeie? Şi a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi i se va însoţi cu femeia sa şi vor fi amîndoi un trup, aşa încît nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ce a unit Dumnezeu omul să nu des- -partă." Strict vorbind, aceste cuvinte ne-ar face, aşadar, să concepem unirea sexelor ca pe o operă de restaurare androginică şi sub ţeastă formă ar justifica-o; ultima frază, presupunînd mai mult decît o referire la indisolubilitatea căsătoriei ca fapt social, ar putea trimite chiar la ideea pe care am văzut-o susţinută de către Ioan Scotus Eriugena, şi anume că separarea sexelor este doar un fapt omenesc, privind-o exclusiv pe fiinţa originară decăzută.

într-adevăr, Pavel, după ce reproduce pasajul biblic unde se spune că bărbatul şi femeia devin un singur trup şi-şi lasă tatăl şi mama, adaugă: „Taina aceasta mare este" *(Efeseni,* 5, 3l-32: to (aucmjpiou TOUTO *[i£ya* eativ), termenul utilizat fiind „mister", nu „sacrament", aşa cum se citeşte în *Vulgata.* Tot în Pavel găsim o aluzie fie la dublul statut al bărbatului şi al femeii şi implicit la cele două căi corespunzătoare pentru bărbat şi pentru femeie, în cuvintele: „Bărbatul [este] chip şi slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este mărirea bărbatului" (1 *Cor.,* 11, 7), fie la misterul conversiunii „mîntuire" a femininului prin masculin (Sakti raportată la Siva), cu preceptul că soţul trebuie s-o iubească pe soţie aşa cum Cristos a iubit Biserica, „dîndu-se pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, cură-ţind-o cu baia apei prin cuvînt", după care urmează cuvintele: „Astfel dar, bărbaţii sunt datori să-şi iubească femeile, ca pe înseşi trupurile lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte" *(Efeseni,* 5, 25-37). în acelaşftimp însă în Pavel se anunţă. în mod contradictoriu, denegarea oricărei posibilităţi superioare a sexului, experienţa sexuală luată în sine fiind concepută ca „desfrînare" şi „neruşinare", iar căsătoria ca un simplu *pis aller.* Citim, într-adevăr: „Bine este pentru om să nu se atingă de femeie. Dar din cauza desfrînării, fiecare să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său", şi mai departe: „Dacă însă nu pot să se înfrîneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decît să ardă" (I *Cor.,* 7, l-2, 9).

Tocmai această concepţie a fost preluată ca bază de către creştinismul post-evanghelic. Pentru acesta, viaţa sexuală în general constituie un păcat[17]; ea nu le este îngăduită catolicilor decît dacă ia forma socială a căsătoriei şi în vederea procreaţiei. Se ştie însă că în creştinism căsătoria ca „sacrament" instituit şi nu doar ca binecu-vîntare generică a mirilor şi-a făcut apariţia tardiv (prin secolul al XH-lea) şi că încă şi mai recentă, ca rezultat al conciliului din Trento (1563), este impunerea ritului religios pentru orice căsătorie care nu vrea să fie considerată similară unui concubinaj. Acest aspect

[17] Introducerea relaţiilor sexuale în „păcatul strămoşesc" nu are nici un fundament în texte, în *Facere* (2, 24) vorbindu-se de faptul că trupul lui Adam şi al Evei a devenit unul singur, chiar înainte de păcat şi pe cînd ei nu se ruşinau încă să umble goi. în rest, catolicismul, în opoziţie cu protestantismul, a afirmat că subordonarea omului faţă de sexualitate nu constituie cauza păcatului originar, ci numai una dintre consecinţele acestuia.

sacramental a venit nu numai foarte tîrziu, dar are în fond o finalitate nu atît spirituală, cît pur şi simplu temporală. întrucît s-a păstrat | ideea stării de păcat şi a simplei „naturalităţi" a sexului, întrucît sexului nu i-a fost recunoscută altă valoare în afara celei de mijloc pentru procreare, căsătoria se prezintă aici întocmai cum o admisese în chip peiorativ Pavel, adică doar ca un rău mai mic, ca *Teme-l diurn infirmitatis concupiscentiae* pentru acei bărbaţi şi acele femei care nu pot alege celibatul, ci se supun legii trupului (îi aparţine Sf. Toma afirmaţia: *Imno actus matrimoni semper estpeccatum).* Ideea I canonică după care căsătoria ca sacrament „conferă graţia necesară*4* pentru a sanctifica unirea legitimă a bărbatului cu femeia, de-J săvîrşind dragostea naturală şi dăruindu-i un caracter de indiso-f lubilitate pe care nu-l avea de la început", se reduce, aşadar, cui necesitate, la un simplu fapt de suprastructură; nu e vorba de un rît| menit să stabilească sau, oricum, să promoveze dimensiuni mai pro-l funde, transfiguratoare, sacralizate, ale experienţei sexuale, pentru I că teologia morală a condamnat din principiu pe acela care, chiar şi ţ în cadrele conjugale, cultivă atare

experienţă fără a avea drept scop esenţial procreaţia şi s-a depărtat de un regim de mariaj cast". I Aceasta, printre altele, implică eroarea, deja denunţată de noi, căi eros şi „instinct de reproducere" sunt un singur lucru; în plus, trebuie să avem în vedere inexistenţa, în societatea controlată de către cato- *i* licisrn, a tot ceea ce, în familia antică, putea conferi procreaţiei sem-nificaţia superioară, menţionată de noi adineauri, semnificaţie legată, de cultele familiale şi gentilice. Practic, punctul de vedere creştin- ' catolic duce nu la sacralizare, ci la reprimarea şi la profanarea sexului, din pricina hibridismului menţionat: datorită faptului că a| dat ca precept general valabil pentru omenirea curentă şi pentru viaţa obişnuită acea detaşare de sex care se impune doar în cadrul celei de-a treia dintre soluţiile enumerate de noi la începutul acestui capitol, adică în cadrul tehnicilor de transformare ascetică (şi nu de reprimare puritană) â energiei sexuale. Rămîne de aceea doar aspectul social al preceptului religios creştin, ca şi aspectul simplistului, mediocrului şi obtuzului dresaj exterior al animalului uman, aspect lipsit pentru noi de orice interes. Abia în cadrul aşa-numitului „aggiornamento", introdus de Conciliul Vatican II, a fost modificat oarecum punctul de vedere al Bisericii şi s-a dat o anumită recunoaştere unirii sexuale legate de căsătorie, dar menţinînd-o în aceeaşi relaţie cu procreaţia.

Dintr-o confuzie asemănătoare derivă şi norma celibatului sacerdotal în catolicism: s-a confundat tipul sacerdotului (din clerul de mir) cu cel al ascetului (al călugărului), cu care însă nu ar trebui să se identifice şi cu care, în fapt, nici nu s-a identificat sub nici o formă în numeroase civilizaţii tradiţionale, care au cunoscut adeseori îndelungate dinastii sacerdotale, continuitatea sîngelui jucînd în acest caz rolui de suport natural şi de vehicul pentru continuitatea influenţei supranaturale sacralizante, transmise de-a lungul generaţiilor unui aceluiaşi neam. Cît priveşte premisa normală a unei legi destinate omului care trăieşte în lume, iar nu ascetului, ea nu ar putea fi prea diferită de cea exprimată de maxime precum aceasta, a lui Ibn Ată: „Bărbaţii pioşi şi austeri detestă tot ceea ce nu se găseşte în Dumnezeu; dacă L-ar vedea în toate lucrurile, nu ar detesta nici unul."[18]

în ansamblul creştinismului, doar în unele curente decis hete-rodoxe şi condamnate sau în unele cazuri sporadice s-a ajuns la o atitudine diferită faţă de sex. în privinţa celor dintîi, putem aminti curentul almericienilor, al begarzilor şi al „Fraţilor Spiritului liber" (secolele al Xll-lea - al XlV-lea), care din ideea omniprezenţei divine au tras şi pentru sex concluzii asemănătoare cu cele ale tradiţiilor mai sus amintite. în acest curent se făcea distincţia dintre două religii, una valabilă pentru ignorant, cealaltă pentru iluminat, şi se afirma posibilitatea, pentru acesta din urmă, de a parveni la o asemenea stare, încît să-l poată vedea pe Dumnezeu acţionînd în sine şi în fiecare lucru *(quod dicitm quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus in ipso omnia operatur)*. Pentru cine se află într-o asemenea stare, ideea de păcat dispare, norma ascetică îşi pierde orice înţeles, chiar şi lucrările trupului ajung să-I glorifice pe Dumnezeu: simţim că, oricare ar fi ele, sunt îndeplinite de Dumnezeu sub formă omenească. Astfel, chiar şi în privinţa sexului, e declarată infaibilitatea omului iluminat, liber în spirit; se ajunge să se afirme că femeile au fost create spre a fi folosite de către cei ce trăiesc în această libertate — *sic et mulieres creatae sunt ut sint ad usum illorum qui sunt in libertate spiritus* —, şi nu numai atît: se revendică o anomie care trece dincolo de tot ceea ce poate fi pretins în vederea depăşirii concepţiei creştine despre starea de păcat şi impuritatea sexului, această anomie ajungînd la abolirea totală a oricărei limite; o imagine în acest sens ne putem face după această propoziţie imputată unor adepţi ai curentului respectiv: *quod talis liber redditur impeccabilis... et si natura inclinaret ad actum venerum, potest licite ipsum perficere cum sorore vel matre et in quocumque loco sicut altari*[19]. Aici însă, pe lîngă obligaţia de a face o distincţie între ceea ce a fost efectiv profesat în secret de către aceşti iluminaţi şi ceea ce li s-a atribuit în mod răuvoitor de către adversarii lor şi de către dreapta credinţă, tot ce se ştie în această privinţă ne face să presupunem că ar fi fost vorba în primul rînd de poziţii doctrinare, adică de principii nepuse neapărat în practică.

în ceea ce priveşte cazurile de experienţe individuale spora-l dice, se poate cita ca exemplu cel relatat de către Woodroffe, referitor la rezultatele unei anchete întreprinse în secolul al XVIlI-lea în mînăstirea Dominicanelor Sfintei Ecaterina dei Ricci de la Prato, în urma scandalului stîrnit de unele forme de erotism mistic practicate în ascuns acolo. Iată declaraţiile cele mai semnificative ale unei tinere ce fusese stareţa respectivei mînăstiri: „Spiritul nostru fiind liber, intenţia este tea care face ca o acţiune să fie rea. E suficient deci să te ridici cu mintea la Dumnezeu pentru ca nici un lucru să nu mai fie păcat." A fi uniţi cu Dumnezeu — adaugă ea — înseamnă a fi uniţi ca bărbat şi femeie. Viaţa veşnică a sufletului şi paradisul în această lume constau în „transubstanţierea unirii practicate de către bărbat cu femeia". „Savurarea lui Dumnezeu" e obţinută cu ajutorul actului prin care te uneşti cu

Dumnezeu, ceea ce se realizează „prin conlucrarea bărbatului şi a femeii", a „bărbatului în care-l recunosc pe Dumnezeu". Concluzia este: „Săvîrşind ceea ce în chip greşit numim impuritate, atingem adevărata puritate: aceea pe care Dumnezeu ne-o porunceşte şi vrea ca noi s-o practicăm şi fără de care nu e chip să-l găsim pe Dumnezeu, care e adevărul."[20] E suficientă, în asemenea cazuri, menţiunea aceasta, deoarece, în realitate, aici nu mai e vorba de sacralizări într-un anumit cadru instituţional şi formal, ci de experienţe marginale cu fond mistic şi liber, integrabile altui compartiment al materiei de care trebuie să ne ocupăm, şi anume cînd ne vom referi la tradiţii deosebite de cea creştină. în cazul acesta frapează totuşi concordanţa cu ideile care în alte situaţii au dus la ritualizarea regimului conjugal, dincolo de orice idee despre starea de păcat a sexului.

Despre riturile colective ale hlîştilor slavi, care comportau unirea sexuală dintre bărbaţi şi femei consideraţi ca întrupări ale lui Cristos şi, respectiv, ale Fecioarei, am vorbit mai sus. E însă evident că în ele elementul creştin e o simplă spoială aplicată peste supravieţuiri şi reapariţii ale mai vechilor rituri păgîne, aşa încît nu pot fi examinate în prezentul context.

45. Prostituţia sacră. Hierogamiile

în esenţa sa, fiecare cult tradiţional vizează actualizarea prezenţei reale a unei anumite entităţi suprasensibile într-un anumit mediu sau transmiterea participativă către un individ sau un grup a influenţei spirituale corespunzătoare. Principalele mijloace utilizate în acest scop sunt riturile, sacrificiile şi sacramentele. Or, în mai multe civilizaţii, în acelaşi scop a fost utilizat şi sexul.

Unul din cazurile cele mai tipice îl întîlnim în cadrul Misterelor Marii Zeiţe, în practici erotice menite anume să-i evoce principiul şi să-i reînvie prezenţa într-un anumit loc şi într-o anumită comunitate. Printre altele, acesta a fost adevăratul scop al aşa-numitei prostituţii sacre uzitate în templele multor divinităţi feminine de tip afroditic ale ciclului mediteranean; Ishtar, Mylitta, Anaitis, Afrodita, Innini, Athagatia. Se disting aici două aspecte. Era, pe de o parte, uzanţa ca fiecare fată ajunsă la pubertate să nu poată trece la eventuala nuntă înainte de a-şi oferi propria virginitate într-un context nu de dragoste profană, ci de sacralitate: ea trebuia să se dea în incinta sacră a templului unui străin care să facă o ofrandă simbolică şi să o invoce în ea pe Zeiţă[21]. Pe de altă parte, existau temple cu un corp fix de hierodule, adică de adepte ale zeiţei, preotese al căror cult consta în actul pentru care modernii nu ştiu să găsească alt termen decît „prostituarea": celebrau misterul dragostei trupeşti nu în sensul unui rit formalist şi simbolic, ci în acela al unui rit magic operativ: pentru a alimenta curentul de psihism ce servea drept substrat al prezenţei zeiţei şi, totodată, pentru a le transmite celor ce se împreunau cu ele, ca într-un sacrament eficace, înrîurirea sau puterea acestei zeiţe. Chiar aceste tinere purtau şi numele de „fecioare" (rtapxevoi kpoa), „pure", ' „sfinte" — *qadishtu, mugig, zermasîtu*; se credea că ele o întru-peazâ oarecum pe zeiţă, că sunt „purtătoarele" zeiţei, al cărei nume — *ishtaritu*[21] —, în funcţia lor erotică specifică, îl purtau. Actul sexual îndeplinea astfel pe de o parte funcţia generală proprie sacrificiilor evocatoare sau reînsufleţitoare ale unor prezenţe divine, iar pe de alta avea o funcţie structural identică cu aceea a participăriieuharistice: era instrumentul pentru participarea omului la *sacrum,* purtat şi administrat în acest caz de către femeie; era o tehnică de a obţine un contact experimental cu divinitatea, spre a se deschide acesteia, trauma acuplării, *cu* întreruperea conştiinţei individuale comportată de ea, constituind în acest sens o condiţie deosebit de favorizantă. Toate acestea, în principiu.

Un atare uz al femeii nu s-a limitat la misterele Marii Zeiţe din lumea mediteraneană antică, ci e atestat şi în Orient. Jertfa rituală a fecioarelor e întîlnită şi în India, în templele din Jaggernaut, pentru a „hrăni" divinitatea, adică pentru a-i activa în mod eficace prezenţa. în numeroase cazuri dansatoarele templelor aveau aceeaşi funcţie sacerdotală ca şi hierodulele zeiţelor Ishtar şi Mylitta, întocmai cum ca şi dansurile lor constelate cu *tnudrS,* altfel spus cu gesturi simbolice-evocatoare, prezentau în principiu un caracter sacru. în acelaşi fel era sacră şi „prostituţia" lor. Chiar familii cu vază considerau nu drept o ruşine, ci drept o cinste faptul ca fiicele lor să fie consacrate din cea mai fragedă tinereţe acestui serviciu în temple. Sub numele de *devadăsî,* ele treceau uneori şi drept soţii ale zeului. în acest de-al doilea caz, ele nu erau atît purtătoare ale sacran-ului feminin, iniţiatoare ale bărbatului întru Misterele Zeiţei, cît femeile destinate să servească în mod generic drept foc în unirea sexuală pe care, după cum s-a văzut, texte indiene tradiţionale o echivalaseră cu sacrificiul prin foc.

în plus, aşa cum am menţionat deja, e de reţinut că hetairismul (activitatea de haetairă) antic şi oriental chiar în afara unor atare cadre cultice şi instituţionale avea aspecte nu numai profane, femeile fiind calificate să confere actului dragostei dimensiuni şi un deznodămînt pe care astăzi nu le mai cunoaştem. Noţiuni despre ceea ce se poate numi fiziologia hiperbiologică şi subtilă sunt atestate la

hetairele extrem-orientale, care adeseori erau reunite în corporații ce-și aveau „stemele", însemnele lor simbolice proprii și propria lor tradiție străveche. Avem motive să credem că în unele cazuri *ars amatoria* profană a luat naștere prin degradare din elemente exterioare ale unei științe *sui generis* bazate pe un fond de cunoștințe tradițional și sacerdotal; nu e exclus ca printre posturile indicate în opere, precum cele patruzeci și opt de *Figurat Veneris* a lui Froberg, să se numere și unele care la origine au avut valoare de *mudră,* adică de posturi magico-rituale aplicate la actul sexual, dat fiind că, așa cum vom arăta, uneje semnificații de acest gen au subzistat pînă și în practici de magie sexuale ale unor medii moderne.

Am vorbit deja despre băuturile de dragoste, al căror sens complet s-a pierdut de asemenea, pentru că nu le mai cunoaștem decît folosințele degradate sau echivalente sub formă de mistificări superstițioase din sfera vrăjitoriei. în realitate, aici e vorba nu atît de arta de a face să ia naștere pe cale anormală o pasiune obișnuită, cît de arta de a conferi experienței sexului dimensiuni diferite de cele proprii erosului obișnuit. Se știe că Demostene a obținut condamnarea unei iubite a lui Sofocle ce avea reputația că face filtre de dragoste, dar în cursul procesului a reieșit că ea primise o inițiere și că frecventa medii apropiate Misterelor. în general, multe hetaire sau figuri de tip hetairic, chiar și din epos și legendă, au fost descrise ca magiciene nu doar în privința fascinației lor feminine, ci și datorită unor cunoștințe specifice de magie. Dacă și în *KamaSutra* (1,1) lista abilităților pe care ar trebui să le stăpînească o *ganikS* sau hetairă de înaltă clasă apare ca deosebit de prolix și baroc, e însă semnificativ că printre ele figurează artele magice, arta de a desena diagrame mistico-evocatoare *(mandala)* ?i cea de a prepara farmece[23]. Despre faimoasa Phryne se spune că ea s-a arătat goală nu numai în cunoscutul episod al procesului său (cînd de fapt apărătorii săi i-au pus în valoare nu atît aspectul

[23] Despre aceste tinere care, pe lîngă frumusețe și alte atracții, sunt versate în diversele arte menționate, se spune în text: „într-o societate de bărbați, ele au drept k un loc de onoare... Respectate întotdeauna de către Suveran și celebrate de ™erați.., ele se bucură de o considerație universală."

estetic al frumuseții profane, eît pe cel sacral-afroditic, drept care Athenaios însuși relatează: Judecătorii au fost cuprinși de teama sacră de divinitate: ei n-au îndrăznit să o condamne pe profetesa, și preoteasa Afroditei"), ci și inițiaților din Eleusis și apoi în marea serbare închinată lui Poseidon, adică în legătură cu „Apele", al căror zeu e Poseidon: cu această ocazie, în mod verosimil, se situa în prim plan latura profundă, magico-abisală, a nudității feminine, despre care am vorbit. în ansamblu, trebuie să reținem că, la ori-, gine, femeii hetaire nu i-a fost străină tocmai funcția de administratoare a Misterului feminin, potrivit posibilităților fie naturale, fie tradițional cultivate, accesibile femeii în măsura în care în ea se activează o latură fundamentală a principiului căruia femeia, ca ființă umană, îi este o încarnare, o individuație, un simbol viu.

Tocmai această eventualitate trebuie luată în considerare în examinarea altor complexe rituale antice: o posibilă sexuare transcendentală, adică încorporarea efectivă, fie ea momentană sau aproape durabilă, în anumite ființe umane de sex femeiesc a divinităților sau arhetipurilor de același sex, în aceiași termeni prin care în catolicism se vorbește despre prezența reală a divinității în ostii, așa cum stabilește ritul. In multe monumente egeene, reprezentările preoteselor se confundă adeseori practic cu cele ale Marii Zeițe[24], și ele ne fac să presupunem că primele au fost obiectul concret al cultului datorat celorlalte; apoi e un fapt cunoscut că și în figurile istorice ale unor suverane mediteraneano-orientale au fost venerate imaginile așa-zicînd vii ale unor Ishtar, Isis și ale altor divinități de același tip. Trebuie să avem însă în vedere și cazul de încarnări momentane ale acestor divinități într-o ființă dată, determinate de o atmosferă magico-rituală de același tip cu cea în care ar trebui în principiu să aibă loc misterul — *myste-rium transformationis* — în însăși liturghia creștină.

Aceeași ordine de idei intră în discuție și în cazul de *hieros gamos* în sens propriu, adică de teogamii, de uniri rituale și cul-tuale ale unui bărbat cu o femeie menite de astă dată să celebreze și să reînnoiască Misterul Ternarului, adică al unirii eternului masculin cu eternul feminin, al Cerului cu Glia, din care ar proveni fluxul central al creației. în persoanele celor ce săvîrșeau asemenea rituri era deci ca și cum s-ar fi întrupat și acționat înseși principiile corespunzătoare, cununia lor fizică momentană devenind o reproducere evocativă eficace a cununiei divine petrecute dincolo de timp și spațiu. Scopul acestor rituri era prin urmare diferit de cel al altor rituri amintite mai sus de noi și explicate ca rituri de participare la substanța sau influența unei divinități sau alteia. Era evocat Treiul, Ternarul de dincolo de starea duală, prin acțiunea nupțială a celor doi, în scopul activării periodice

într-o anumită comunitate a unei influenţe corespunzătoare, dar în cadrul ritua-listnului, şi nu în cel al experienţelor individuale de care ne vom ocupa ceva mai jos.

S-ar putea aminti numeroase exemple de asemenea rituri, care ar putea fi culese din tradiţiile cultuale ale unor civilizaţii foarte diferite. Ca un exemplu reprezentativ pentru toate, îl vom cita pe cel al Misterelor antice, în care, o dată pe an, preoteasa principală ce o personifica pe zeiţă se unea cu bărbatul reprezentant al principiului masculin, în locul sacru. După consumarea ritului, celelalte preotese duceau noul foc sacru, considerat ca zămislit de respectiva unire, şi de la flacăra lui era aprins focul pentru veirele diverselor familii. Nu fără rost s-a relevat analogia dintre ritul ′ acesta şi cel ce se celebrează şi acum de sîmbăta mare la/Ierusalim. De altfel, chiar un rit pascal de sfinţire a apei, aşa cum e celebrat mai cu seamă în Biserica ortodoxă, păstrează urme vizibile de simbolism sexual: luminarea, avînd un simbolism falie evident, e scufundată de trei ori în vas, simbol al principiului feminin al Apelor; se atinge apa, se suflă de trei ori asupra ei, făcînd semnul literei greceşti P, iar formula de consacrare rostită pentru această cufundare cuprinde cuvintele: „Puterea Sfîntului Duh pogoare în adîncul fîntînii acesteia... şi rodnicească toată apa aceasta, întru naşterea cea nouă." în Orient, iconografia extrem de răspîndită a *lingam-xAm* (a falusului) introdus în lotus *(padma)* sau în triunghiul răsturnat, semn al *yoni-ului* feminin şi simbol al Zeiţei sau al âakti-ei, se subordonează aceleiaşi semnificaţii, iar acest simbolism, aşa cum vom vedea mai jos, poate cuprinde aluzii şi la operaţii sexuale concrete.

în fapt, ritul originar al hierogamiei nu s-a păstrat deseori decît sub forme în care un rit simbolic sau o unire simulată au luat locul adevăratei uniri sexuale sacrale dintre un bărbat şi o femeie. în domeniul aplicaţiilor, de aici se poate trece la menţiunea despre a-numitele rituri sexuale sezoniere de fertilitate, ce constituie unul din caii de bătaie ai şcolilor etnologice din zilele noastre, care, după ce s-au fixat într-o primă etapă asupra „mitului solar", după ce au trecut într-o a doua etapă la „totemism", văzînd tote-mism pretutindeni, azi înclină către interpretările „agrare", re-cur°înd la ele la fiecare pas.

In realitate, în acele rituri trebuie luată în considerare un& dintre posibilele aplicaţii magice operative ale contextului mai sus menţionat. Vorbind despre orgii, am discutat deja despre contactul experimental cu primordialul şi preformalul pe care ele îl pot provoca în spiritul celui ce ia parte la ele. Prin însăşi natura sa, prin schimbarea de nivel existenţial implicată de ea, această stare e capabilă să facă eventual posibilă o inserţie eficace extra-normală a forţeLomului în urzeala cosmică, în ordinea fenomenelor naturale şi, în general, în fiecare ciclu de fecunditate, şi anume ca intervenţie, pe însăşi direcţia de bază a procesului natural, a unei puteri superioare ce intensifică şi galvanizează. Astfel, în esenţă, cele scrise de Eliade în acest sens sunt exacte: „Hierogamiei îi corespunde, în general, orgia. Unirii cuplului divin trebuie să-i corespundă, pe pămînt, o frenezie genezică nelimitată... Excesele împlinesc un rol precis şi salutar în economia sacrului. Ele rup zăgazurile dintre om, societate, natură şi zei: ajută să circule forţa, viaţa, germenii, de la un nivel la altul, din-tr-o zonă a realităţii în toate celelalte."[25] Aceasta e efectiv una din semnificaţiile posibile ale unei părţi din marea cantitate de rituri „agrare" colecţionate de către Frazer. Cînd însă nu e vorba de populaţii sălbatice, ci de tradiţii istorice în care faptelor orgiastice colective, în principiu, li se substituie forme izolate bine circumscrise de hierogamie rituală, trebuie să fim atenţi să nu generalizăm, să distingem semnificaţia de rit magic — oarecum „naturalist" — pusă unilateral în evidenţă de şcolile mai sus menţionate, de o semnificaţie superioară, misterică, referindu-se în esenţă la opera de regenerare lăuntrică, chiar dacă în anumite cazuri, pe baza unor raporturi de corespondenţă analogică, un acelaşi complex hierogamie poate încorpora ambele semnificaţii-Acesta se pare că a fost cazul Misterelor Eleusine, unde *hieros gamos-ului* ca rit iniţiatic i s-a asociat ritul cultivării pămîntului-

Neglijarea acestei bivalente e o trăsătură caracteristică pentru cercetarea obedientă, chiar fără a-şi da seama, faţă de tendinţa generală a disciplinelor profane moderne, şi anume reducerea în mod constant a superiorului la inferior sau evidenţierea în exclusivitate a inferiorului, oriunde e cu putinţă.

După caz, în sistemul participărilor rituale realizate prin intermediul sexului, cînd bărbatul, cînd femeia pot fi izvor al sacrului. Putem însă întîlni hierogamii parţiale, şi nu bilaterale, adică uniri | în care numai una dintre părţi e transformată în profunzimea naturii sale şi dobîndeşte caracter non-uman şi divin, pe cînd cealaltă păstrează trăsături pur omeneşti, împreunarea, în aceste cazuri, putînd fi dirijată nu către participarea mistică, ci şi către procreaţia însăşi. Povestirile legendare în care e prezentă tema aceasta.— femei posedate de către un „zeu", bărbaţi ce posedă o zeiţă — sunt prea cunoscute spre a mai trebui să le amintim aici. Ajunge să atragem atenţia asupra anumitor cazuri, în care asemenea conexiuni ni se înfăţişează în cadre instituţionale regulate. Astfel, în Egiptul antic, nu

ca om, ci ca încarnare a lui Horus se unea suveranul cu soţia sa şi o fecunda pentru a duce mai departe linia „regalităţii divine". în cadrul sărbătorii greceşti a Antheste-riilor, acţiunea cea mai importantă era sacrificiul priyat pe care-l făcea soţia arhontelui-rege lui Dionisos în templul lui de la Lenaion şi unirea ei cu zeul; la fel şi în Babilon se cunoştea hiero-gamia unei tinere femei alese în prealabil care, după ce urca ritual cele şapte etaje ale turnului sacru cu terase, ale ziguratului, noaptea, aştepta acuplarea cu zeul într-o încăpere nupţială situată mai sus de aceste etaje („dincolo de cele şapte"). Se credea de asemenea că preoteasa lui Apollo din Patara petrecea noaptea unită cu zeul în „patul sacru".

Faptul că zeul (sau şi un reprezentant al lui) putea avea uneori drept simbol un anumit animal a condus ulterior, datorită unei interpretări literale grosolane, la varianta constituită de aparente împreunări ale unor fiinţe umane cu animale sacre. Astfel Herodot (II, 46) relatează despre berbecul sacru de la Mendes, supranumit ..stăpînul tinerelor femei", căruia, în Egipt, femeile i se dădeau ca să aibă o progenitură „divină", şi chiar în tradiţiile romane subzistă ᵘn ecou al temelor similare, drept care Ovidiu *(Fast.,* II, 435450) ᵛorbeşte despre glasul care le poruncise soţiilor sabine ale manilor să se lase fecundate de „ţapul sfinţit" *(sacer hircus).*

încă o dată, fundamentul doctrinar al tuturor acestor rituri e ideea că limita umană şi individuală poate fi înlăturată, că în individ — bărbat sau femeie — prin transsubstanţiere, în anumite cazuri, se poate întrupa, arăta sau activa o „prezenţă reală". Această idee *&i* părut firească omenirii tradiţionale,, în virtutea concepţiei înnăscutei despre lume; nu la fel stau lucrurile cu omul modern, care vede în ea o simplă fantezie şi nu o poate lua în serios decît cel mult sub forma derealizată şi psihologizată a irupţiei arhetipurilor din inconştient încă şi mai greu însă îi va fi să înţeleagă conţinutul de realitate prezent în tradiţiile referitoare la integrări prin intermediul' principiului feminin, în care nu figurează nici o femeie reală, nici; măcar ca simplă bază pentru o evocare rituală, şi în care intră în schimb în discuţie o „femeie invizibilă", o influenţă din afara lumii fenomenale, ca manifestare mai directă, neindividuală, a puterii exprimate în diferitele imagini ale mitologiei sexului. Tocmai, asupra acestei posibilităţi ne vom opri acum pe scurt.

46. Incubi şi sucubi. Fetişism şi procese de evocare

Se află aici în faţa noastră toată materia bogată şi stranie a legendelor şi miturilor eroice în care o femeie supranaturală se prezintă ca donatoare a vieţii, a înţelepciunii, a sănătăţii, a unei hrane mistice, a unei forţe sacre, a nemuririi înseşi: aceasta foarte des în conexiune cu motivul Pomului — de pildă, în reprezentările egiptene, zeiţa care are „Cheia Vieţii" sau „Băutura Vieţii", Nut, Mait sau Hathor, se confundă deseori cu pomul sfînt, care numai în, mitul ebraic apare ca pomul ispitirii, pe cînd bunăoară budismul cunoaşte pomul iluminării iar legenda despre Preotul Ioan pe cel al victoriei şi al stăpînirii[25]. în alt loc[26] am discutat,despre aceste legende şi am indicat semnificaţia pe care o au în miturile eroice. Aici vom pune în evidenţă două exemple deosebite.

Pe de o parte, potrivit doctrinei indiene a regalităţii, consacrarea puterii i-ar fi fost dăruită unui suveran de căsătoria sa cu Zeiţa — Srî Lakşmî —, soţia lui pe lîngă nevestele lui umane, care a luat trăsăturile unei forţe supranaturale însufleţitoare a „norocului regesc" — *răjalakşml:* regele şi-ar fi pierdut tronul dacă ar fi fost părăsit de ea. De asemenea, în ciclul mediteraneano-oriental găsim reprezentări de zeiţe- ce le oferă regilor „cheia vieţii", ideogramă căreia îi corespunde sunetul an% „a trăi", „viu": cu contrapartea unor formule similare celei adresate de către regele Asurbanipal zeiţei: „De la tine invoc darul vieţii." Şi în *Zohar* (III, 51a, 50 b) stă scris: „Toate puterile regelui sunt încredinţate Matroanei" — şi: „Calea ce duce la marele şi puternicul Pom al Vieţii este Matroana" (echivalentă cu Shekhina, ca soţie a regelui).

Pe de altă parte, putem observa că un ultim ecou al unor asemenea idei s-a păstrat chiar în creştinism: în Fecioara divină, concepută ca mijlocitoare atotputernică a harului, reapare de fapt tema generală a unui principiu feminin de la care provine o influenţa supranaturală ce se adaugă forţelor doar naturale şi crea-turale ale bărbatului. Şi aceasta chiar dacă facem abstracţie de atribute precum cele citate mai sus cu titlu de exemplu dintr-un imn acatist (cf. s 33).

Trebuie să revenim asupra acestui complex, considerat în fondul său de posibilă experienţă erotică. Să menţionăm deocamdată că el nu e întru totuj străin de unele concepţii ale magiei, în timp ce o manifestare secundară a sa poate fi identificată în fenomenele de sucubat şi incubat, fenomene cunoscute încă de pe timpul sumerienilor. în această privinţă putem cita următorul pasaj din Paracelsus: „Această imaginaţie derivă din corpul sideral ca în virtutea unui fel de dragoste eroică; e o acţiune care nu se îndeplineşte în împreunarea trupească. Izolată, o atare dragoste este, în acelaşi

timp, tată şi mamă ai sămînţei pneumatice. Din această sămînţă psihică îşi trag originea incubii care le asupresc pe femei şi sucubii care îi atacă pe bărbaţi."[28] E ceea ce în Evul Mediu german s-a numit *Alpminne.* într-un limbaj cifrat, Paracelsus face aici aluzie la o putere evocatoare a imaginaţiei ce poate duce la contacte psihice cu puterile suprasensibile ale sexului care, chiar pe acest plan, se pot dezvălui, ca să spunem aşa, suscitînd astfel senzaţii de o intensitate deosebită, combinate şi cu imagini halu-cinatorii. în ceea ce priveşte varietăţile mai puţin tenebroase şi involuntare ale unor fenomene de acest gen este corectă interpretarea pe care le-o dă De Guaita cînd spune că „incubul şi sucubul sunt două forme spectrale ale unui *hermafwditism convertibil,* cu predominanţă, dacă putem spune astfel, cînd faloidă, cînd ctei-morfă."[29] E vorba, cu alte cuvinte, de forme speciale tendenţiale de. împreunare absolută a celor două principii, masculin şi feminin, ce se derulează însă pe o linie obsesivă[30], din cauza unei non-calificări şi a unei pasivităţi a subiectului faţă de desfăşurarea experienţei înseşi, experienţă ce nu are loc pe plan material. în realitate, un rezultat asemănător, aproape în termenii unei posedări, este prevăzut şi în formele iniţiatice de magie sexuală, în caz de eşec sau de abatere de la adevăratul lor ţel: corespondenţă interesantă, deoarece în acest caz se ştie bine despre ce e vorba, ce anume se urmăreşte. în situaţii de felul acesta pot juca un anumit rol şi unele forţe reale, obiective. Astfel, în cazul incubatului şi al sucubatului, faptul că nu e vorba întotdeauna numai de simple imaginaţii ale unui erotism schizofrenic este atestat printre altele de unele fenomene extranormale (sau în'terminologia de azi: „metapsihice") manifestate nu rareori ca o consecinţă a fenomenelor de „posedare": un exemplu pot fi cele întîmplate şi constatate chiar în secolul al XVIII-lea în mînăstirea Ursulineior de la Loudun. într-un context asemănător a cunoscut şi Antichitatea „prodigii" cu prilejul dezlănţuirii menadelor şi bacantelor, cînd se simţeau posedate de zeu, după cum ne relatează bunăoară Plinius şi Euripide: rupturi de nivel cu ajutorul sexului, ce comportă uneori înlăturarea limitei dintre Eu şi Natură, cu posibilităţi subsecvente de irupţie a celui dintîi în domeniul celeilalte sau invers („prodigii" în primul caz, „posedări panice" în cel de-al doilea), In general, trebuie să ţinem seama că ceea ce rareori ajunge la împli-

[30] Nu e exclus ca anumite forme maniacale de masturbare să aibă un fond hiperfizic de copulaţie magică, în cadrul evocării inconştiente a unei fantasme erotice vitalizate de imaginaţie, care îşi asumă atunci rolul unui sucub sau al unui incub. Sunt semnificative cazurile în care „excitarea şi satisfacerea se produc doar sub influenţa imaginii, provocată iniţial aproape automat, apoi reproducîndu-se cu uşurinţă tot mai mare, pînă ce devine automată şi chiar obsesivă" (Hesnard, *Manuel de sexologie,* ed. cit., p. 268). Nu mai puţin semnificative sunt cazurile în care orgasmul, în aceste forme, se poate produce de un neverosimil număr ile ori pe *O (ibid.,* pp. 266-267), ceea ce ne duce cu gîndul la o posibilă manifestare a „plăcert negenerate" şi „continue", despre care se vorbeşte în tantrism.

nire pe planul material poate parveni la forme de dezlănţuire tocmai pe planul „subtil", hiperfizic, cu toate consecinţele corespunzătoare.

La un cadru similar putem raporta şi aspectele mai profunde a ceea ce a fost numit Misterul iubirii platonice medievale. E recomandabil să ne oprim asupra acestei teme, deoarece, prin examinarea ei, ne vom apropia de domeniul erosului profan, după excursul precedent întreprins în domeniul neobişnuit al formelor mitico-rituale şi al instituţiilor antice.

Am văzut la timpul potrivit că, dincolo de orice condiţionări contingente, fundamentul oricărei experienţe erotice importante este raportul ce se stabileşte între o persoană şi principiul pur, *fiinţa,* al unui individ de sex diferit. Aceasta presupune un proces evocator care, în fond, în erosul profan se deosebeşte numai prin gradul său mai slab şi prin forma sa instinctivă şi inconştientă despre care am vorbit mai sus. Krafft-Ebing a văzut în fiecare dragoste, pe bună dreptate, un fenomen de „fetişism", amintind de altfel că termenul acesta, preluat din limba portugheză, a însemnat propriu-zis „vrajă"; el se referă la o emoţie „nejustificată de fapt nici de valoarea, nici de calitatea intrinsecă a obiectului simbolic", adică ale persoanei, ale unei părţi din acea persoană sau ale lucrului care provoacă excitaţia erotică[31]. Havelock Ellis a reluat ideea aceasta; după ce recunoaşte în „simbolismul erotic", prin intermediul căruia partea poate reprezenta şi evoca întregul (integritatea fiinţei iubite sau dorite), baza pentru explicarea fetişismului amoros în sens specific, adică pervers (efectul afrodisiac provocat de o parte a unei femei şi chiar de un obiect sau piesă de îmbrăcăminte a ei), el face în mod corect un pas mai departe şi constată că acelaşi fenomen se repetă în mare în privinţa fiinţei iubite luate în ansamblul său, care la rîndul său se comportă deseori ca un simbol ce trimite la ceva care trece

dincolo de simpla ei persoană[33]. Dacă o anumită persoană, sau numai corpul său, excită şi exaltă, motivul este că ea evocă în mod obscur ceva ce o depăşeşte; astfel, „fetişismul" e un fapt normal şi constant, fetişismul anormal, patologic reprezentînd doar o variantă aberantă, dar cu o structurare internă similară[33]. Evocarea şi „feti-l şismul" sunt fapte constante ale oricărei pasiuni şi ale oricărei iubiri Şi profunde. La aceasta trebuie raportat impulsul îndrăgostitului de a „idealiza" femeia iubită aproape în termenii unei fiinţe divine, de a face din ea obiectul unui cult, al unei veneraţii: impulsul spontan de a o „adora", de a îngenunchea în faţa ei chiar cînd e vorba de o persoană care, în omenescul ei, nu justifică nicidecum toate acestea, ba chiar, după orice judecată obiectivă, e pur şi simplu inferioară în comparaţie cu îndrăgostitul în ceea ce priveşte intelectul, rangul, felul de viaţă. O deviaţie intervine însă în cazurile deja menţionate (s 22), în care femeia, ca suport al evocării,;: răstoarnă în umanitatea sa raporturile, are o viaţă proprie atît de intensă, încît, ca să spunem aşa, absoarbe, devorează sau arde imaginea: toate acestea stau la baza servitutii sexuale, indiferent dacă psihică sau fizică, cu caracter mai mult sau mai puţin obsesiv; această fenomenologie e inevitabil întreţesută în dragostea curentă şi, cînd intervine, îi paralizează însă orice posibilitate „anagogică". Interpretării ce reduce faptele menţionate adineauri la un fenomen de exaltare şi „proiectare" gratuită a valorii (după Scho-penhauer, dictată de „geniul speciei" pentru a-şi atinge scopurile), astfel încît după risipirea beţiei celei dintîi iubiri sau după satisfacerea concretă a dorinţei, adevărata realitate a fiinţei idolatrizate ar apărea în toată banalitatea ei — unei asemenea interpretări i se opune' cealaltă, care nu exclude posibilitatea ca "în faptele . menţionate să intervină, în grade diferite, un proces de evocare cu ajutorul unei fantezii magice, adică al unei imaginaţii ce nu se reduce la o famazare subiectivă, ci este un fel de al şaselea simţ capabil să ne facă să percepem sau să presimţim ceea ce se ascunde îndărătul aparenţelor fenomenale şi care, ca atare, nu e ireal, ci, dimpotrivă, înzestrat cu un grad mai înalt de realitate. In aceste cazuri, ceea ce cu adevărat exaltă şi fascinează este „femeia din minte" sau „femeia ocultă", de care am mai vorbit, fiinţa umană corespunzătoare nefăcînd altceva decît să-i intermedieze experienţa sau activarea acesteia. O imagine primordială, pe care o purtăm în noi, în straturile profunde ale propriei fiinţe, în anumite împrejurări, se concretizează la întîlnirea cu o persoană reală şi dă loc unui fe' de transe clarvăzătoare şi îmbătătoare: imaginea pe care o purtăm în noi este şi eternul feminin perceput obiectiv în fiinţa iubită care. atunci, suferă un proces adesea fulgerător de transsubstanţiere si transfigurare — aproape într-o dezvăluire, într-o apariţie efectivă, într-o hierofanie sau cratofanie[34]. Contactul acesta periculos cu ceva suprasensibil poate dura doar o unică clipă excepţională, dar poate şi persista o anumită perioadă de o mai mică sau mai înaltă tensiune; în îndrăgostiţii obişnuiţi el se dezvoltă de obicei nu atît pe baza unei veritabile percepţii, cît pe baza efectului produs de declanşarea unor stări afectiVe intense. în dragostea la prima vedere şi aşa-zisul *coup de foudre,* procesul are o evoluţie în scurt circuit. Această trăire se poate produce şi pe neaşteptate într-o întîlnire fugitivă, în aventura de o noapte cu o femeie necunoscută şi cjiiar cu o prostituată, pe care nu le mai revezi niciodată, prin-tr-un miracol ce s-ar putea să nu se mai repete nicicînd de-a lungul întregii vieţi, în pofida tuturor raporturilor de afecţiune şi apropiere cu alte femei. Se poate însă şi întîmpla ca transparenţa, în fiinţa iubită, a puterii superioare şi acţiunea ei într-o atmosferă „exaltată" care, pentru ambii parteneri, nu e doar de evocare şi de revelaţie, ci şi de participare efectivă-, să se stabilizeze pentru o bucată de vreme.

Aşa cum am arătat la locul potrivit, cauza ocazională nu trebuie, aşadar, confundată cu faptul esenţial, după cum trebuie acordată atenţia cuvenită şi marjei de contingenţă inerente care, fără a determina propriu-zis fenomenul, îl favorizează sau îl condiţionează. Se poate şi întîmpla efectiv ca procesul să se declanşeze numai în relaţie cu o fiinţă bine determinată. Aici sunt evidente-condiţionările cele mai nemijlocite de ordin empiric, biologic, somatic şi chiar social. Un rol important îl va juca îndeosebi idealul, dar nu idealul unei frumuseţi abstracte („frumosul în sine" platonician), ci idealul frumuseţii-tip proprii unei anumite rase, nefiind probabil, de pildă, ca un european să găsească într-o femeie de culoare din rîndul populaţiilor sălbatice stimulentul şi baza pentru activarea imaginii primordiale pe care o are în el însuşi, în aceeaşi măsură ca în cazul unei femei din rasa lui sau dintr-o rasă înrudită. Trebuie avute apoi în vedere condiţionările

[34] G. Bruno *(EroiciFurori,* II, III, 62) descrie, în fond, acest,proces cînd spune: "Ochii percep genurile şi le propun inimii [conştiinţei profunde, trezind imaginea

[a]Jentă], inima le doreşte fierbinte, iar dorinţa sa fierbinte le înfăţişează ochilor l'acînd [ca] îndărătul aparenţelor sensibile să fie perceput arhetipul sau entitatea în

[Iln]!a iubită]... Astfel, mai întîi cunoaşterea mişcă afectul, iar după aceea afectul [tr"°"" cunoaşterea."

la fel de evidente de ordin biologic referitoare la vîrstă, destin căruia atît bărbatul, cît şi femeia, ba chiar aceasta în mult mai mare măsură, îi sunt supuşi. O dată cu îmbătrînirea, cu dispariţia bazei fizice a dragostei sexuale, suportul evocării magice se alterează şi dispare, şi tot ceea ce poate subzistava fi un lucru diferit, exclusiv uman. Astfel, un personaj al lui Barbusse, vorbind despre timpul care „ne stă lipit înăuntru ca o boală", îi spune femeii cît e ea de preţioasă într-un singur moment anume. „Cred că această clipă nu va mai exista, că tu va trebui să te schimbi, să mori, că tu te duci şi totuşi eşti aici." Aceasta e tragedia existenţială a fiecărei iubiri adevărate. Efectiv în cadrul anumitor limite de vîrstă în special femeia prezintă o materie aptă de o eventuală metamorfoză (practic şi profitînd de posibilităţile trecătoare — de „atracţii" — avute într-o perioadă atît de scurtă, încît fiecare femeie încearcă să lege pentru totdeauna de ea, ca persoană empirică, un bărbat, mai cu seamă prin căsătorie). Dar toate acestea nu ating nici realitatea arhetipului, nici pe cea a evocării şi perceperii sale, în esenţă atemporală, nelegată de episodul şi de persoana empirică pasageră: privesc exclusiv conjuncturile necesare ca condiţii ale apariţiei, nu principiul care apare şi poate să se retragă din nou, aşa cum focul devine invizibil, se întoarce la starea potenţială atunci cînd condiţiile obişnuite pentru combustie nu mai sunt prezente. Că atunci devine vizibilă numai realitatea prozaică a unei fiinţe prea omeneşti şi efemere, este firesc, dar asta nu constituie un argu- ment în favoarea unei interpretări abuziv generalizate a tuturor acestor fapte în termeni de pură iluzie şi de romantism găunos. într-un poem *(Epipsychidion),* Shelley spune: „Priveşte acolo unde stă o muritoare formă înzestrată / Cu dragoste şi viaţă şi lumină şi divinitate, / Şi mişcare ce se poate schimba, dar nu poate muri; / O imagine a vreunei eternităţi strălucitoare." Carpenter a găsit însă cuvinte mai precise, demne de a fi reproduse: „Tînărul o zăreşte pe fată; poate fi un chip oarecare, o figură întîmplătoare din mediul cel mai banal. Dar asta constituie imboldul. Iese la suprafaţă o amintire, o reminiscenţă confuză. Figura muritoare exterioară s-a amestecat cu figura nemuritoare interioară, şi atunci se iveşte în conştiinţă o formă luminoasă şi glorioasă ce nu aparţine lumii acesteia... Trezirea acestor imagini îl îmbată pe bărbat, ea străluceşte şi arde în el. O zeiţă — poate Venus însăşi — stă în locul sacru al templului său: îi copleşeşte senzaţia unei splendori ce inspiră teamă, şi lumea se transformă pentru el... Ia contact cu prezenţa foarte reală a unei puteri... şi simte în sine însuşi viaţa aceasta mult mai vastă, subiectivă, dacă vreţi, dar şi intens obiectivă. Poate nu e încă evident că femeia, femeia muritoare care provoacă o asemenea viziune are o legătură strînsă cu ea şi că ceea ; ce-i aminteşte de ea e mult mai mult decît o mască sau o formulă vidă? Nu mai puţin ca în bărbat, şi în ea,Înăuntrul ei, acţionează de fapt forţe inconştiente profunde, şi idealul care s-a arătat în mod extatic în bărbat este, foarte probabil, strîns conexat cu ceea ce [ca arhetip obiectiv] a acţionat în modul cel mai puternic în ereditatea femeii, contribuind la modelarea formei şi figurii ei. Nu e de mirare că formaei i-o aduce aminte. într-adevăr, cînd bărbatul priveşte în ochii ei, *prin* ei i se arată\> viaţă mult mai profundă decît cea de ' care poate fi ea însăşi conştientă şi care totuşi e viaţa ei — viaţă veşnică şi miraculoasă. Ceea ce e în el mai mult decît muritor vede ceea ce este în ea mai mult decît muritor, şi zeii coboară spre a se întîlni."[35] Lăsînd la o parte coloraturile idealizante şi poetice, ca şi o anumită accentuare imanentistă şi biologică (capitolul din care am extras acest pasaj se intitulează „The Gods as Apparitions of the Race-Life" — arhetipurile sunt, cu alte cuvinte, concepute în esenţă sub aspectul lor de forţe formative în domeniul vieţii, al rasei, al speciei, chiar dacă acestora le e recunoscută calitatea de . entităţi) — lăsînd, aşadar, toate acestea la o parte, Carpenter a fixat prin aceste cuvinte termenii esenţiali ai proceselor de care e vorba aici. Există deci o continuitate între ceea ce, în mai mare sau mai mică măsură, se petrece în dragostea profană suficient de intensă şi ceea ce aparţine unui plan de evocări mai reale şi secrete ce menţin structura acelui fenomen care, cu o inconştientă pregnanţă a expresiei, a fost exact numit *coup de foudre*: fulguraţii erotice, scurt circuite androginice capabile să-i smulgă pe oameni din conştiinţa obişnuită, întocmai cum se întîmpîă într-o iniţiere. După această revenire la fapte pe care le examinasem deja cînd am vorbit despre fenomenologia liminală a erosului profan, fapte care, graţie cercetării regimului sacralizărilor antice, ni s-au precizat în semnificaţia lor cea mai completă şi mai ascunsă, ne găsim în situaţia de a interpreta adecvat exemplul oferit de „dragostea platonică" medievală: exemplu interesant, deoarece în el fenomenele respective nu se epuizează în caracterul de excepţie al unor experienţe individuale confuze şi sporadice, ci ni se înfăţişează în cadrul unei tradiţii.

Ca două trepte succesive, vom examina mai întîi cultul cavaleresc al femeii, apoi experienţele aşa-numiţilor „Supuşi ai Iubirii" („Fedeli d'Amore").

47. Procese de evocare în *dragostea cavalerească medievală.*

E cazul în primul rînd să circumscriem în mod adecvat curentele ce ne interesează. A existat cu siguranţă o lirică trubadurescă şi o „dragoste curtenească" cu care cadrează în mare măsură judecata curentă a istoricilor culturii şi literaturii medievale. Au existat într-adevăr şi „Curţi ale iubirii", între 1150 şi 1200, prezidate de femei care au trăit cu adevărat şi au fost bine cunoscute, precum Eleo-nore d'Aquitaine, regina Franţei, contesa de Flandra, contesa de Champagne, Ermengarde de Narbonne, Clarette de Baulx, Este-phanette de Gantelme şi altele. în aceste Curţi, cultul femeii a avut un caracter stereotip şi convenţional, dar nu e exclus ca, măcar în parte, faptul să se datoreze incomprehensiunii anumitor medii cu privire la o doctrină ezoterică pe care au luat-o *ad litteram,* neînţelegînd domeniul la care ea se referea efectiv. Cu totul diferit, pentru că a fost într-adevăr trăit, deseori pînă la ultimele consecinţe, a fost rolul deţinut de femeie în cadrul instituţiei cavalereşti, mai mult decît în Curţi şi la trubaduri. Se cade să punem în lumină contrastul existent între acest rol al femeii şi starea efectivă a moravurilor predominante în epocă. Femeia reală, în Evul Mediu, apare prea puţin „idealizată" şi a fost tratată în mod foarte puţin ideal. Comportamentul marital a fost în genere destul de aspru, dacă nu chiar de-a dreptul brutal. Obiceiurile femeilor puteau fi destul de libere, dar nicidecum supuse unui model de modestie, pudoare, idealitate recalcitrantă — naraţiile epjce din Evul Mediu timpuriu vorbesc deseori despre femei care iau ele iniţiativele amoroase şi ademenitoare, bărbaţii rămînînd indiferenţi sau fiind pur şi simplu condescendenţi. Fără a mai vorbi de pr°' miscuitatea băilor (un duce de Burgundia a trebuit să recunoască faptul că băile din Valenciennes ofereau tot ce era necesar îmbierilor venerice, ca şi bordelurile), nu exista nici un scrupul ca, la castele, tinere femei să-i ajute pe cavalerii găzduiţi la dezbrăcat şi să le ţină tovărăşie în pat peste noapte: un Guibert de Nogent deplora, în secolul al Xll-lea, cît de departe ajunsese neruşinarea femeilor. Cît despre comportamentul bărbaţilor, Meiners observă just că „în Evul Mediu n-au fost niciodată răpite şi violate mai multe femei nobile şi tinere fete ca în secolele al XlV-lea şi al XV-lea, tocmai cînd cavalerismul era în plină înflorire. Cînd în aceste două veacuri războinicii dezlănţuiţi cucereau oraşe sau puneau stăpînire pe castele fortificate, era considerat un drept de război ca femeile şi fetele să fie siluite şi după aceea, deseori, chiar omorîte. Cavalerii care violentau şi ucideau femeile şi fetele duşmanilor şi supuşilor lor erau prea puţin preocupaţi în general de faptul că în felul acesta îşi expuneau propriile lor soţii şi fiice dreptului la represalii."[36]

Chiar dacă un asemenea tablou e poate puţin exagerat, totuşi în ansamblu e incontestabilă deosebirea existentă între raporturile reale dintre cele două sexe, predominante în Evul Mediu, şi rolul pe care l-a jucat în schimb femeia în anumite obiceiuri cavalereşti; de aceea e destul de verosimil ca în centrul acestora din urmă să nu se fi situat atît femei reale ca atare, cît mai degrabă o „femeie închipuită" asociată cu un regim de evocări: o „femeie" ce are, în fond, o realitate autonomă, independentă de persoana fizică a femeii care, ca persoană reală, îi putea eventual sluji drept suport şi o putea oarecum încarna, fiind adeseori înlocuibilă şi trebuind să fie unică doar pentru un timp. O atare femeie trăia în esenţă în imaginaţie şi tot acolo îşi avea şi sediul; în mod corespunzător, cavalerul îşi înălţa şi-şi activa dragostea, dorinţa şi exaltarea pe un plan subtil. Numai astfel putem înţelege tot ceea ce am relevat mai înainte, şi anume că femeia căreia cavalerul îşi închina propria

[36] C. Meiners, *Geschichte des weiblichen GeSchlechtes,* Hannover, 1899, p. 58;' ᶜf- şi P.La Croix, *Mceuis, usages et coutumes au Moyen-Âge et â l'epoque de'la Renaissance,* Paris, 1873. „Dacă e să judecăm după poemele şi romanele epocii, s-ar Părea că fiecare cavaler, dacă dădea peste o tînără femeie lipsită de apărare, se Ştndea mai întîi să o siluiască. Gauvain, deseori citat ca pildă de cavaler nobil, o oleniează pe Gran de Lis, în ciuda strigătelor fetei, cînd ea refuză să se culce cu ᵉ|' (Traill-Mann, cit. de F. Saba-Sardi, *Sesso e mito.* Milano, 1960, p. 233).

viaţă şi în numele căreia săvîrşea tot soiul de isprăvi riscante era astfel aleasă, încît posibilitatea de a o poseda în carne şi oase era exclusă de la bun început; putea fi şi soţia altuia, neexistînd speranţe să se căsătorească cu ea, putea fi o femeie inaccesibilă a cărei „cruzime" era acceptată şi chiar proslăvită; putea fi, în sfîrşit, simpla imagine pe care şi-o făcuse despre o femeie realmente existentă, dar nicicînd văzută. Şi totuşi această femeie alimenta o dorinţă şi îndemna la acţiune în slujba ei, pînă la moarte, bărbaţi care, ca războinici, feudali şi cavaleri, îşi aveau drept lege, în orice altă privinţă, doar voinţa proprie, nu erau obişnuiţi să se supună şi să renunţe, disprefuiau sentimentalismele. Sub denumirea de *donnoi* sau *donnei* în unele medii provensale a fost efectiv înţeles un tip de relaţie erotică ce evita din principiu posedarea fizică a femeii: într-o ilustraţie destul de expresivă dintr-un manuscris, bărbatul are mîinile legate în mod simbolic şi despre unul din exponenţii acestui curent se

spune explicit: „Cine vrea să-şi posede pe de-a-ntreguliubitanu ştie nimic despre *donnoi."* în alte cazuri, bărbatul avea o femeie şi o poseda, dar nu ea făcea obiectul unui asemenea eros[37]. Pe de o parte, aici, aşa cum am mai spus, trebuie să ne gîndim şi la o voinţă tacită de a evita ca raporturile erotice concrete să aducă sfîrşitul sau criza înaltei tensiuni interioare trezite.(în acest sens e corectă observaţia lui Rilke, care se temea poate cel mai mult de succesul curţii făcute unei femei); pe de altă partglnsă trebuie să ne gîndim, ca o contraparte obiectivă la toate acestea, la fapte ce se încadrează în mai sus amintitul regim al evocării femininului în sine, al absorbirii lui şi al integrării cu eli pe un plan suprafizic, invizibil: aproximări, confuze dacă vrem, de posesia absolută a „femeii interioare", paralele cu un impuls constant către autotranscendere (isprăvi eroice, aventuri şi tot ceea ce, aproape cu fanatism, se făcea pentru propria „doamnă"). E semnificativ îndeosebi faptul că printre aceste vitejii se înscria şi participarea **Ist** cruciade. Teologia castelelor şi a Curţilor iubirii impunea dubla fidelitate faţă de Dumnezeu şi faţă de „doamnă" şi

[37] Cf. C. Faunei, *Histoire de la poesie provenţale,* Paris, 1846. *Asag,* încercare&î supremă pe care doamna o impunea uneori cavalerului — să petreacă o noapte în pat, amîndoi goi, fără nici un act carnal, alimentînd un paroxism al dorinţei, şi nicidecum ca q disciplină a castităţii — prezintă o corespondenţă singulară cu pregătirea tantrică pentru acuplarea magică (cf. mai jos, s 55).

afirma că nu încape nici o îndoială cu privire la mîntuirea spirituală a cavalerului ce moare pentru doamna sufletului său, fapt care, în esenţă, trimite şi la ideea puterii de a oferi nemurirea pe care, la limită, o are erosul. Cît despre integrarea ocultă, androginică, mai sus menţionată, e interesantă o informaţie referitoare la Templieri: se pretinde că „demoni" sub formă de femei au venit la Templieri, cavaleri ce practicau de altfel castitatea, şi că fiecare cavaler şi-l avea pe-al său propriu[38]. E suficient de vizibil aici tocmai motivul împreunării cu femininul pe un plan nefizic, temă care se întîlneşte de altminteri şi în anumite tradiţii de magie şi la care se referă şi Paracelsus însuşi. Şi e de notat că „idolul" situat în centrul riturilor secrete ale Templierilor, Baphomet, ar fi avut, după unii, pe lîngă diverse altele, înfăţişările unei figuri androginice sau chiar ale unei Fecioare.

Trecînd acum la „Supuşii Iubirii", trebuie să relevăm că aceştia, ca şi Templierii (cu care de altfel se pare că au avut relaţii reale, istorice), erau o organizaţie iniţiatică. De curînd, o cercetare critică sistematică şi bine documentată, datorată în esenţă lui Valii şi lui Ricolfi, a coroborat şi a adus în domeniul public ceea ce, în cercuri închise, se cunoştea tradiţional despre fondul aşa-numitei poezii a „dulcelui stil nou" („dolce stil nuovo"), şi anume că această poezie a utilizat în mare parte un limbaj secret, inteligibil pe deplin numai iniţiaţilor ce i-au deţinut cheia. Dragostea proslăvită în această poezie nu era pasiunea profană mai mult sau mai puţin idealizată sau sublimată şi nici femeile glorificate nu erau femei cu adevărat reale, începînd cu însăşi Beatrice a lui Dante, despre a cărei iubire se vorbeşte în *Vita nuova.*

Pe această temă am mai avut prilejul să scriem şi în altă parte, drept care ne vom limita să examinăm problema din punctul de vedere special care ne interesează aici.

Teza lui Valii e rezumată în următorul pasaj: „Poeţii aceştia, trăind într-o ambianţă mistică şi iniţiatică şi cultivînd o artă care nu era nicidecum arta pentru artă sau expresia pentru expresie, obişnuiau să facă din toate sentimentele lor de iubire, din emoţiile adevărate pe care le aveau în viaţa lor amoroasă, o *materie* pentru [a] exprima cugetări mistice şi iniţiatice. Realitatea iubirilor lor omeneşti, dacă le furnizau un ton adevărat sau unele imagini versurilor lor, era filtrată prin simbolism, astfel încît acea materie erotică să ajungă a avea un « adevărat înţeles », adică o semnificaţie de adevăr profund de natură mistică şi iniţiatică. Un curent de idei iniţiatice s-a vărsat la un moment dat în poezia de dragoste [a trubadurismului curent] şi a pătruns-o treptat în asemenea măsură, încît, în cele din urmă, marele nucleu central al poeţilor iubirii, cel ce a activat în jurul lui Dante, a sfîrşit prin a scrie de regulă într-un limbaj erotic simbolic, într-un jargon artificial."[39] Pînă aici, Valii, în ce ne priveşte, vom adăuga următoarele precizări.

în primul rînd, Valii pune un accent prea mare asupra lega| turilor care au putut exista între această poezie şi latura militantă a organizaţiei „Supuşilor Iubirii", fiindcă poeţii aceia, începînd cu Dante, au fost totodată membri ai partidei ghibellinilor, care s-au opus manevrelor hegemoniste ale Bisericii. în ceea ce priveşte nucleul cel mai esenţial al scrierilor lor, trebuie exclusă ideea că ar fi vorba de un soi de corespondenţă informativă între membrii sectei sub travestiu poetic (aşa cum crede Valii). Fără a avea nevoie să aştepte impulsul poetic şi să înceapă a scrie versuri, alte forme de comunicare secretă ar fi fost cu mult mai comode şi mai sigure decît poeziile cifrate, într-adevăr, dar accesibile totuşi

oricui.

Al doilea şi cel mai important punct este că nu e nevoie sâ, mergem prea departe cu o interpretare pur simbolică, atitudine spre care Valii înclină de asemenea. Diversele femei cîntate de către „Supuşii Iubirii", indiferent de numele lor, erau, e adevărat, o unică femeie, imagine a „înțelepciunii Sfinte" sau a Gnozei, adică a unui principiu al iluminării, salvării şi conştiinței transcendentale. Nu trebuie să credem însă că ar fi vorba de alegorii şi de simple abstracții doctrinare personificate, aşa cum dantologia curentă a şi presupus în legătură cu Beatrice. Planul la care trebuie să ne raportăm e, dimpotrivă, cel al unei experiențe efective, ca în Misterele antice şi în riturile secrete ale Templierilor. Trebuie să ținem de asemenea seama că alegerea simbolismului femeii şi al iubirii nu a fost. în acele medii, accidentală şi irelevantă, întrucît ei ar fi putut folosi şi orice altă materie pentru a exprima ceea ce intenționau să spună şi> totodată, pentru a-l deruta pe profan, cum făceau de pildă hermetiştii, vorbind despre metale şi operații alchimice. Spre deosebire de ceea ce a crezut Valii (şi împreună cu el Rossetti, Aroux şi Guănon), experiența îndrăgostiților nu se mărginea în cazul acesta să furnizeze materie întîmplătoare unui limbaj artificial şi simboli-zant, pus pe deasupra, cel mult, şi într-un raport de analogie cu un conținut ascuns, neavînd nimic de a face în sine cu erosul (ca de pildă în folosința ecleziastică a limbajului erotic din *Cîntarea cîntărilor);* prin urmare, nu trebuie să ne gîndim nici la transpunerea aceloraşi termeni de la o semnificație erotică la o semnificație mistică, la care se pretează mai cu seamă unele texte orientale, în asemenea măsură, încît titlul unui tratat de erotică mai mult decît verde, ca *Ananga-ranga,* a putut fi tradus prin *The Bodiless One or the Hindu Art ofLove* şi s-a putut afirma că fiecare stanță a lui admite, pe lîngă o semnificație literală, o semnificație sacră[40]. Fiind însă vorba mai ales de „slăvită doamnă a cugetului" (cum o numeşte Dante, care adaugă: „Mulți au numit-o Beatrice, neştiin-du-i alt nume"), la „Supuşii Iubirii" această femeie nu se reducea la un simbol; totul ne face să credem, dimpotrivă, că un rol esențial îl juca aici un sistem de contacte cu forța ocultă a feminității, sistem ce putea fî pus în mişcare de dragostea suscitată de femei reale, dar îndrumat să acționeze şi să se dezvolte într-o direcție inițiatică. Doar din această perspectivă asupra lucrurilor putem, printre altele, lămuri, dacă facem abstracție de elementul cifrat şi simbolic ale acelor *verşi strani,* tot conținutul uman deloc arid, ci viu şi proaspăt, nemijlocit şi spontan, deseori dramatic, pe care-l prezintă aceste creații poetice. Interpretarea „femeii" ca înțelepciunea Sfîntă personificată sau simpla doctrină secretă abstractă (dacă nu chiar ca organizația secretă ce o patrona: Valii) nu ar putea clarifica fapte aproape traumatice de experiență emotivă intensă şi uneori fulgurantă descrise atît de des într-un mod sugestiv de literatura respectivă. Nu e probabil ca, printre „Supuşii Iubirii", să se ajungă la experiențe de acest fel printr-o utilizare concretă, sexuală a femeii, ca în riturile tantrice sau dionisiace: nu ne-a parvenit nici o relatare în măsură să acrediteze cît de cît această supoziție şi, în ceea ce priveşte terminologia, referirile erotice la aproape toți acei poeți sunt purificate, lipsite de orice caracter picant:

Trebuie, aşadar, să fi fost vorba într-adevăr de menționatul domeniu intermediar — nici de simpla dragoste umană sublimată, nici de tehnici sexuale — în care femeia reală e importantă, dar trece pe al doilea plan, fiindcă nu joacă decît rolul de suport pentru luarea imaterială de contact cu puterea a cărei încarnare vie ea este în principiu. Spre deosebire de cultul cavaleresc al femeii şi de stările „exaltate" corespunzătoare, la „Supuşii Iubirii" fenomenologia şi articulația inițiatică sunt suficient de vizibile şi, după cum am spus, aici nu mai e-vorba de cazuri izolate răzlețe, ca atare deseori lipsite de o conştiință exactă a ceea ce s-a pus în mişcare, ci de orientarea unui întreg lanț pe care nici măcar nu-l cunoaştem în întreaga sa extensie, deoarece i-au putut aparține şi bărbați ce nu au lăsat nimic în urma lor, nici versuri, nici alte urme tangibile.

48. Despre experiențele inițiatice ale „Supuşilor Iubirii"

în ceea ce priveşte conținutul esențial al acestor experiențe, trebuie mai mult sau mai puțin să reproducem ideile pe care am mai avut prilejul să le expunem în alte cărți ale noastre[41]. Apariția femeii, inițiatice sub figura celei reale e clar exprimată în unele j versuri ale lui Guido Cavalcanti, care "a fost, după cît se pare, unul. din principalii conducători ai organizației: „Mi se pare că vădi apărîndu-i de pe buz© / o femeie atît de frumoasă, încît mintea n-dl pricepe; căci numaidecît / *dintr-însa se naşte alta* de o frumusețe nouă / din care pare-se că se desprinde o stea / şi spune: ți s-a ivit rrîîntuirea."[42] Atît Cavalcanti, cît şi Dante şi Cino da Pistoia spun că „prin puterea pe care i-a dat-o închipuirea mea", adică prin faptul evocativ despre care am vorbit, Dragostea îşi instituie' dominația asupra sufletului supusului său. Trebuie să relevăm apoi ambiguitatea semantică proprie termenilor *salute* şi *saluto* în aproape toată poezia Dulcelui Stil Nou. „Salutul" *(saluto)* misterioasei femei,

indicat ca țel al iubirii (*Vita nuova* XVIII, 4), aduce-întotdeauna şi „salvarea" *(salute)* celui care-l primeşte; el inițiază-cu alte cuvinte o experiență şi provoacă o criză din care poate proveni salvarea în sens spiritual, printr-o putere proprie ce pune la încercare forța celui ce o obține, adeseori depăşindu-i-o. Astfel, Dante spune: „Iar celui ce-ar răbda a ei vedere / *l-ar da noblețe-ori l-armeni să moară.* / Găsind om demn s-o vadă, bunăoară, / Acela-i *simte-n el înrîurirea:* / Se-ntîmpl-un fapt ce-i dă Iui *mîntuirea."*[43] La acelaşi context poate fi raportată viziunea în care Amor se înfățişează sub trăsăturile, nicidecum arhaice şi sentimentale, ale unui „senior înfricoşător la vedere". „în brațele lui", spune Dante, „vedem parcă dormind o făptură acoperită doar de un văl roşu, subțire, şi pe care, privind-o cu stăruință, am recunoscut-o a fi *doamna mîntuirii [donna della salute]* care se învrednicise în ajun să mă salute."[44] A activa prin iubire această femeie văzută goală şi adormită, adică latentă — ceea ce textele hermetice numesc „Eva noastră ocultă"[45] — înseamnă a lăsa să acționeze asupra ta o putere capabilă să ucidă, să provoace moartea inițiatică. Tema recurentă pînă la monotonie în toată această literatură este că Ia apariția „doamnei cugetului" „inima a murit". La vederea doamnei şi la primirea „salutului" ei Lapo Gianni spune: „Atunci îmi adunai puterile ca să nu cad; / inima, care era vie; a murit." Guido Gui-nizelli vorbeşte despre un salut şi o privire mortală şi se compară cu cel ce „şi-a văzut moartea. / Trece prin ochi, ca trăznetul ce loveşte prin fereastra turnului, / şi ce găseşte înăuntru sparge sau despică."[46] Amor(îl previne pe cel ce vrea să o vadă pe doamnă, spunînd: „Fugi, dacă moartea te-nfioară!"[47] într-o atare experiență, nu trebuie, aşadar, să-ți fie frică de moarte, urmarea ei poate fi de fapt o profundă ruptură interioară. O cantona, aparținîndu-i poate aceluiaşi Cavalcanti, vorbeşte de „o patimă nouă / astfel încît am rămas plin de frică; / tuturor puterilor mele li s-a pus un frîu / deodată, de m-am prăbuşit Ia pămînt, / *din pricina unei lumini ce mi-a străbătut inima:* / şi, dacă nu greşeşte cartea, / cel mai înalt spirit a tremurat atît de tare, / *ca şi cum moartea* / *ar fi venit pe lumea asta pentru el."* în termeni asemănători descrie şi Dante această experiență a fulgerării: percepînd brusca apropiere a „doamnei miracolului", îşi simte toate spiritele distruse de forța lui Amor, rămînîndu-i doar cele ale văzului, dar detaşate de organele fizice, ca într-un *raptus* extatic. Astfel, lui Dante i se pare că se prăbuşeşte la pămînt şi spune: „Picioru-mi a păşit pînă la acel prag al vieții *dincolo de care nu se poate trece cu gînd de întoarcere"!;* mai departe vorbeşte de „schimbare la față"[48]; în alt loc" revine la motivul *distrugerii* operate de către dragoste[49]. Pe de altă parte, în kabbalismul medieval se vorbea de *mors osculi,* de moartea dată de sărut, şi expresii asemănătoare se regăsesc şi printre poeții sufismului arabo-persan[50].

Considerînd în ansamblu scrierile „Supuşilor Iubirii", reiese că asemenea efecte sunt produse uneori de acțiunea directă a femeii (apariția sa), alteori de o acțiune a ei indirectă: imaginea ei, „salutul", ideea ei îl duc pe Amor de la potentă la act, în termenii unei forțe ce trezeşte groaza şi ucide în chip inițiatic. în această privință, Cavalcanti vorbeşte şi despre o acțiune asupra „intelectului posibil" *(intellectus possibilis),* termen preluat din aristote-lismul averroist unde el desemnează voușul, principiul intelectual sub aspectul său transcendent care în omul obişnuit există numai ca posibilitate[51]. Pe calea urmată de adevărații „Supuşi ai Iubirii",

[50] Deşi interpretările lui sunt numai simbolico-sapiențiale, se referă la aceasta şi G. Bruno *(Eroici Furori,* II, I, 47; I. IV, 18) în termenii următori: „Acea moarte a îndrăgostiților, ce provine din bucuria supremă, numită de cabalişti *mors osculi'.* care însă este viață veşnică, pe care omul o poate avea chiar în timpul de acum ca dispoziție, iar în veşnicie ca realitate." Cf. Ibn Farid (apud Moreno, op. cir., p. 215): „Cînd ochii mei au văzut frumusețea acelor trăsături, mi-am luat rămas bun de la viață, chiar înainte ca dragostea să se fi născut." Nu e lipsită de interes prezența, în limbajul popular, a expresiei „ochi ucigaşi". în literatura spaniolă din *Siglo de oro* se întîlneşte adesea expresia: ochi ce aruncă *amor y muerte.*

[51] Echivalentul indian al „intelectului posibil" e *buddhi;* pe de altă parte. Marea Zeiță e concepută şi ca „cea care rezidă în toate ființele sub formă de *buddhF,* cea „a cărei natură e de a ilumina *(djotanaşllâj'*, cf. A. şi E. Avalon, *Hymns to the Goddess,* ed. cit., p. 130.

această posibilitate e activată prin intermediul femeii-viață, adică devine o realitate în conştiința lor, transformînd-o. Cavalcanti scrie: „Voi ce prin ochi în inimă-mi străbateți / Şi cugetu-mi treziți ce-mi adormise", şi adaugă că Amor „ocupă loc şi sălaş în intelectul posibil ca în subiectul său". Guinizelli indică „inima" drept sediu al „nobleței" *(nobilită)* care se actualizează sub efectul femeii. în desfăşurarea experienței, momentul emotivo-traumatic pare deci să treacă într-un act intelectual pur („renaşterea în spirit", despre care vorbeşte *Corpus Hermeticum).* „Noblețea", despre care se

vorbeşte,deseori în această privinţă (Amor fiind desemnat şi ca „Stâpînul nobleței"), actualizată de către femeie în extazul provocat de ea, constituie o perfecțiune ontologică nu lipsită de legătură cu acea trezire a esenței intelectuale; în toate lucrurile, spune Dante, citîndu-l şi pe Aristotel[52], „noblețea" este perfecțiunea naturii lor, şi în aceeaşi ordine de idei se vorbeşte şi de dezgolire, se utilizează iarăşi simbolismul nudității: Amor este puterea capabilă a determina spiritul să iasă din „adăpostul" său, a-l „face să zboare, gol, fără coajă"[53].

în general, tema recurentă este o criză căreia îi urmează începutul unei vieți noi sau transformate, nelipsind uneori nici trimiteri explicite la misterul androginie. Da Barberino[54] îi atribuie următoarele cuvinte lui Amor: „Loviturile sunt însă de aşa fel, / îneît, cînd crezi că eşti ucis de ele, / atunci te afli-n şi mai bună viață." El ordonează într-un tablou treptele respectivei experiențe sub forma unei ierarhii. în această ilustrație se văd figuri masculine şi feminine simetrice care, după cum e destul de evident şi fusese observat încă de către Valii[55], sunt luate cîte două, în perechi. Bărbați şi femei sunt loviți de săgețile lui Amor, într-un mod mai mult sau mai puțin grav; la început, cad la pămînt, dar pe măsură ce ne apropiem de o figură centrală, se ridică în picioare şi duc în mîini trandafiri, simbol al renaşterii inițiatice. După ultimul cuplu, ce poartă inscripția: „Din această moarte va urma viața", nu mai sunt un bărbat şi o femeie separați, ci e o singură

figură androginică, deasupra căreia Amor, purtînd el însuşi trandafiri, se avîntă în zbor pe un cal alb. Figura androginică are o inscripție cu cuvintele: „Amor, ne-ai făcut din doi unu, prin puterea superioară a căsătoriei." Semnificațiile cheie nu ar putea fi oferite în chip mai limpede: după criza care, încă de pe primele trepte răneşte, pune la pămînt şi ucide, unirea cu femeia şi „puterea superioară a căsătoriei" conduc la androgin (care în ilustrație este reprezentat exact ca *Rebis-al* hermetic), stare dincolo de care Amor va dezvolta experiența în sens ascendent, sub formă de zbor sau extaz, într-o direcție transcendentă. Şi într-adevăr, alt „Supus al Iubirii", Nicolo de' Rossi, tratînd despre „treptele şi puterile adevăratei iubiri", consideră drept culminație a tuturor acestora extazul, *quae dicitur excessus mentis* (şi adaugă; *sicut fuit raptus Paulus),* ceea ce înseamnă deschiderea spiritului către stări supra-individuale şi supraraționale ale ființei.

Cu deosebire interesant e faptul că Dante atribuie acțiunii lui Amor şi o legare şi subjugare a „spiritului vital", adică a părții naturaliste, sau a părții *yin,* a ființei, căreia îi pune în gură exclamația: *Ecce Deus fortiorme, qui veniens dominabitur mihi*[56]. E ca şi cum, prin trezirea unui principiu superior („intelectul posibil" sau vouț-ul actualizat, „noblețea" — în$_x$termeni indieni: principiul luminos Siva), s-ar fi stabilit o nouă ierarhie între diferitele puteri ale ființei omeneşti. în *Convivio,* în care predomină totuşi o interpretare mai degrabă alegorico-sapiențială decît anagogică şî inițiatică (Dante spune în mod explicit să ne oprim la cea dintîi), „miraculoasa doamnă a virtuții" e cea care trezeşte „dreptul apetit", cel ce-şi „destramă şi distruge contrariul"; din ea emană un foc ce „sfarmă viciile înnăscute, adică conati/rale", avînd „puterea de a reînnoi natura acelora care o privesc, căci e un lucru miraculos."[57] „Salvarea" dobtedită prin trezire şi această nouă situație interioară a puterilor ființei asigură participarea ra"nemurirea inițiatică. Am menționat mai sus etimologia convențională, cu ajutorul căreia un reprezentant provensal al aceluiaşi curent, Jacques de Baisieux, identifică Amorul cu „fără moarte", cu distrugerea morții, dreptcare vorbeşte despre îndrăgostiți ca despre „cei care nu mor" şi care vor trăi „în alt veac de bucurie şi glorie"[58]. în orice caz, la „Supuşii Iubirii" rămîne fermă concepția despre femeia cu care te uneşti, ca principiu posibil al unei vieți superioare, despărțirea de ea însemnînd iarăşi să stai față-n față cu umbra morții[59]. Cecco d'Ascoli spune în acest sens: „Sunt preschimbat în cerul cel de-al treilea / în această Doamnă, nemaiştiind cine-am fost. / De-aceea mă simt tot mai fericit. / De la ea şi-a luat formă intelectul meu, / căci ochii ei mi-au arătat mîntuirea, / căci am văzut virtutea în prezența ei. / Deci eu sunt Ea: *şi dacă ar pleca de lingă mine, I atunci a morții umbră aş simți-o.*[1160]

Vom încheia discuția despre „Supuşii Iubirii" atrăgînd atenția asupra altor două puncte. Primul se referă la simbolismul numeric. E cunoscut rolul jucat de numărul trei şi de multiplii săi atît în opera principală â lui Dante, cît şi în *Vita nuova.* în această scriere, mai ales prima putere sau pătratul lui trei, adică nouă, se remarcă în mod deosebit. La prima întîlnire, doamna are nouă ani (ceea ce. date fiind efectele traumatice produse de vederea ei, ar trebui să şi excludă interpretarea realistă a Beatricei, ca o copilită de vîrsta asta). La ceasul al nouălea survine salutul, ca una dintre viziunile cele mai semnificative narate de către poet. Numele doamnei sale, spune Dante, „nu suferă să stea în alt număr decît în nouă". Numărul nouă reapare ca durată a unei boli dureroase a lui Dante[61]. Ca

explicație, Dante se mărgineşte a spune că „numărul trei e radical al lui nouă, deoarece, fără nici un alt număr, prin sine însuşi [adică înmulțit cu el însuşi] face nouă." Cît despre trei, el, referindu-se la Treimea creştină, îl numeşte „făcătorul minunilor prin el însuşi" şi conchide spunînd: „Doamna aceasta a fost însoțită de numărul nouă pentru a vădi că ea era un nouă, adică o minune, a cărei rădăcină — a minunii adică — este însăşi minunata Treime."[62] Acesta e, în fond, doar o jumătate de adevăr, căci în cercurile cărora le aparținea Dante trebuie să se fi cunoscut cu ' siguranță un aspect mai precis şi mai universal al simbolismului numărului trei şi al puterilor sale. Am menționat deja că trei e numărul lui *yang* şi că el mai semnifică şi ceea ce rezultă din unirea lui Unu cu numărul feminin, cu Doi, pentru a conduce din nou, dincolo de aceasta, la unitate[63]. în Egiptul antic, trei era numărul fulgerului, dar şi cel al forței vitale şi al entității vitale invizibile închise în trup, *ka.* Lui *yang* i-a fost însă asociat şi numărul nouă şi, în sfîrşit, optzeci şi unu, acesta din urmă avînd un rol curios pînă şi într-un detaliu al tehnicilor sexuale daoiste, aspect asupra căruia vom reveni. Semnificația lui nouă este de a fi prima putere a lui trei; cea a lui optzeci şi unu e de a-i reprezenta puterea perfectă (3^3). Acest ultim număr duce oarecum dincolo de însăşi experiența „doamnei miraculoase" şi nu e lipsit de semnificație faptul că Dante însuşi, în *Ospățul* (IV, 24), vorbeşte despre j el, considerîndu-l ca „vîrsta" unei vieți perfecte şi împlinite; el aminteşte că aceasta a fost vîrsta lui Platon şi mai spune că şi I Cristos ar fi ajuns la această vîrsta, dacă nu ar fi fost ucis. Vîrsta-< aceasta simbolică figurează însă şi în alte tradiții, ea fiindu-i atri-I buită, printre alții, lui Lao zi. în ansamblu, este vorba de cicluri de împlinire a lui Unu, care se regăseşte pe sine prin Diadă, Doiul, femininul, dezvoltîndu-se ca act, ca potentă proprie, pînă cînd ajunge să fie identic cu însăşi această potentă proprie şi să se sta-l tornicească în „noblețe". Or, Dante, care datează moartea Bea-' tricei în a noua zi a lunii iunie, notează de asemenea că în Siria iunie este a noua lună şi, în sfîrşit, adaugă că moartea ei a survenit cînd „s-a împlinit numărul desăvîrşit nouă", adică în anul 81 al secolului al XHI-lea.

Al doilea punct despre care voiam să discutăm priveşte chiar moartea doamnei, a Beatricei. încă Perez şi Valii[64] au pus această moarte în legătură cu cea a Rahilei biblice, amintind că Augustin şi Richard de la Sfîntul Victor au ridicat moartea Rahilei la rangul de simbol pentru extaz, pentru *excessus mentis.* Valii crede că şt în *Vita nuova* moartea femeii ar fi „o figurare a autotranscen-derii minții în actul- contemplației pure: reprezentare mistică a minții care se pierde întru Dumnezeu."[65] Interpretarea aceasta ni se pare însă prea puțin adecvată; nu numai că se plasează pe planul exclusiv mistic, plan ce nu este cel al „Supuşilor Iubirii", ci, după părerea noastră, inversează de-a dreptul situația în chestiune. Desigur, moartea femeii consemnează faza ultimă a experienței ce începe cu „salutul" ei şi, din acest punct de vedere, în capitolul XXVIII al *Vieții noi* se găsesc expresii enigmatice. După ce relatează moartea Beatricei, Dante adaugă misterioasele cuvinte: „Nu mi se cade a vorbi despre aceasta, căci, *făcînd-o, ar trebui să mă laud pe mine însumi*", ceea ce ar însemna că evenimentul, moartea Beatricei, s-ar fi petrecut întru cinstirea lui. Interpretarea „mistică" a lui Valii nu se potriveşte, căci dacă ar fi fost vorba de moartea minții („uciderea mentalului", al manas-ului, potrivit terminologiei yogice indiene), am fi avut de a face pur şi simplu cu unul din efectele femeii şi ale lui Amor asupra îndrăgostitului, nemaispunînd că moartea, interpretată ca o naufragiere mistică, ar privi-o atunci nu pe femeie, ci pe „Supusul Iubirii". Se afirmă însă exact contrarul, şi anume că femeia moare întru gloria „Supusului Iubirii". Nouă nu ni se pare prea riscantă ideea opusă, şi anume că termenul ultim al experienței e reprezentat de depăşirea femeii prin reintegrarea complet realizată. E ceea ce în hermetism corespunde „Operei la roşu" după „Opera la alb (precedată de „Opera la negru", „moartea" sau „descompunerea"), adică o stare de virilitate restabilită dincolo de deschiderea extațicăj'stadiu final, acesta, în legătură cu care, tot în hermetism, se vorbea uneori de o ucidere a aceluia de care fuseseşi ucis, dar şi „generat" (regenerat). Şi, după cum am văzut, dincolo de numărul nouă, Dante pune în legătură cu moartea femeii tocmai numărul optzeci şi unu.

Către o astfel de interpretare ne conduce şi un punct care, după cît ni se pare, nu a fost niciodată pus suficient în evidență, şi anume că în timp ce în misticismul creştin sufletul este feminin şi e „mireasa" mirelui ceresc, în toată această literatură, dar şi în toate varietățile simbolismului femeii, despre care am vorbit mai înainte în legendă şi mit, rolurile se inversează în general, pentru că subiectul experienței îndeplineşte funcția de bărbat[66]. Nici nu era de aşteptat altceva, de vreme ce „Fedeli d'Amore" erau o orga-nizație inițiatică, iar nu una mistică. Un ultim amănunt nu lipsit de semnificație: cu o aparentă incongruență, Guido Cavalcanti, care, după cum am spus, trebuie să fi fost unul din capii acelei organizații, afirmă că Amor derivă nu din cerul Venerei, ci' din cel al lui Marte, unde şi sălăşluieşte — „Io qual da Marte vene e fa dimora"; iar Dante, în mod tacit, pare să

împărtăşească această vedere. E un punct a cărui valoare semnificativă nu poate scăpa nimănui.

Ne-am oprit ceva mai mult asupra „Supuşilor Iubirii" deoarece ; prin ei se stabileşte oarecum un racord între unele din principa-'l lele motive evidenţiate de noi de-a lungul prezentului studiu, -chiar şi în domeniul erosului profan. în acest domeniu, un Knut Hamsun a putut vorbi, în legătură cu dragostea, despre o forţă capabilă să-l anihileze pe om, pentru ca apoi să-l înalţe din nou′ şi să-l însemneze cu pecetea sa fierbinte. Stendhal relatează următoarele expresii pentru un caz real de aşa-zis *coup de foudr&m* „...din acea clipă a fost stăpîn pe inima mea şi pe mine însămi, într-atîta, încît m-ar fi umplut de groază... O forţă superioară m-a răpit mie însămi şi raţiunii" (De *VAmour,* cap. XXIII). Simţind, răsuflarea Lottei, Werther spune: „Cred că mă prăbuşesc parcă lovit de furtună" (Cartea I, 16 iulie). Trebuie să reţinem că, printre „Supuşii Iubirii", experienţe similare, mediate de către, femeie, au fost dezvoltate şi integrate, abstracţie făcînd de tot ce înseamnă literatură şi hiperbolă. în compoziţiile lor, tema aceasta este precisă şi recurentă, după cum sunt recurente şi bine puse în j evidenţă şi alte teme identificate sporadic de noi cînd am studiat fenomenele de transcendenţă din cadrul dragostei profane: *raptus* şi moarte, semnificaţia profundă a inimii considerate ca loc ocult („preatainieul iatac al inimii" al lui Dante) şi loc de purifica» („inima nobilă"), deoarece în ea îşi va face începutul misterul fulgurant al lui Trei sub înrîurirea femeii miraculoase şi a „Stăpînului nobleţei".

în încheiere, trebuie, aşadar, să respingem, în legătură **cqj** „Supuşii Iubirii", atît interpretările estetizante şi realiste care vor să raporteze totul la femei reale şi la experienţele unei simple iubiri omeneşti transpuse, sublimate şi hiperbolizate de către poet, cît şi interpretările pur simbolice care pun pe tapet simple abstracţii sapienţiale sau chiar personificări ale unei Gnoze („Sfînta înţelepciune') ca putere iluminantă, dar fără nici o legătură efectivă cu forţa feminităţii. Cel de-al doilea a-fost punctul de vedere urmat de exegeza nu numai a lui Valii, ci şi de cea a lui Gu£non şi Reghini; dacă poate fi acceptabilă în cazul cercurilor mistice de filiaţie mai mult sau mai puţin neoplatoniciană (inclusiv Giordano Bruno) şi chiar în cel al poeziei arabo-persane înflorite între secolele al LX-lea şi al XlV-lea, ea se dovedeşte, după noi, incompletă în cazul „Supuşilor Iubirii". Referindu-ne la ei, trebuie să depăşim alternativa şi să luăm în considerare ca fond esenţial posibilitatea unor evocări şi contacte în scopuri iniţiatice cu principiul ocult al feminităţii într-o regiune liminală, imaterială, din-colo de care nu mai există decît formele magiei sexuale propriu-zise, ca dezvoltare extremă a posibilităţilor erosului pe un nivel neprofan. Iată domeniul de care mai avem a ne ocupa, după ce vom arunca o privire asupra celei de-a treia dintre soluţiile enumerate la început, cea a transmutărilor ascetice şi yogice ale forţei sexului.

Abstracţie făcînd de aceasta, în ansamblul tuturor faptelor care constituie evocări şi participări, se pot distinge două căi care stau sub semnul celor două arhetipuri feminine fundamentale: Demetra şi, respectiv, Durgă. Prima cale se bazează pe principiul feminin-matern considerat ca izvor al sacrului şi conduce către o imortali-tate, o pace şi o lumină ce se situează aproape pe aceeaşi linie ce-i poate reveni în mediu! profan şi uman aceluia care-şi găseşte refugiul pe lîngă femeia maternă; în acest context, pitagorismul i-a putut recunoaşte femeii o sacralitate specială şi s-a putut vorbi chiar despre mama iniţiatoare, Tp jur|Tpi teXoari: orientarea acestui curent, dată aici ca un exemplu, rezultă cu claritate din împrejurarea că locuinţa lui Pitagora a fost transformată după moartea lui într-un sanctuar al Demetrei. Aceeaşi figură de femeie se potenţează în mit sub forma Fecioarei cereşti şi a Mamei divine mijlocitoare: Cealaltă cale trece însă prin Durgă, femininul afro-ditic abisal, şi poate fi atît cale a pierzaniei, cît şi cale de depăşire a Mamei sub semnul a ceea ce am numit Marile Mistere în sens propriu.

49. Despre semnificaţia Sabatului şi a „liturghiilor negre"

Ca anexă la ceea ce am expus în materie de evocări suprasensibile cu bază erotică, ne putem referi pe scurt la conţinutul experienţelor de Sabat şi ale aşa-numitelor liturghii negre.

în general, „demonologia" secolelor trecute este un domeniu interesant care încă aşteaptă să fie studiat dintr-un punct de vedere corect. Un asemenea punct de vedere nu e nici cel al teologilor, care pun totul în sarcina satanismului, aşa cum a fost deja cazul Ia judecătorii Inchiziţiei, nici cel al oamenilor care ar vrea să reducă totul la pure superstiţii sau la fapte ce ţin de resortul psihopatologiei şi al isteriei. Apărătorii celui de-al doilea punct de vedere — psihiatri şi psihanalişti — au încercat de curînd să lichideze, orice interpretare teologică şi supranaturalistă pe baza unor argumente experimentale, menţionînd cazuri în care simple tratamente psihoterapeutice au provocat dispariţia unor fenomene atribuite anterior unor influenţe şi contacte demoniace. Se confirmă aici

superficialitatea proprie tuturor orientărilor convenţional numite azi „ştiinţifice" sau „pozitive". Nu ne interesează posibilitatea ca unii indivizi să prezinte, într-adevăr, tulburări psihice reale şi să aibă o constituţie tarată, ci ca toate acestea să alcătuiască o simplă condiţie sau cauză favorizantă pentru producerea sau inserarea unor fapte de ordin diferit, suprasensibil. Şi ori de cîte ori aşa stau lucrurile, e evident că dacă, într-un fel sau altul, individul poate fi „vindecat", va dispărea baza, posibilitatea materială a acelor manifestări, care vor înceta, fără ca această împrejurare să spună ceva despre adevărata lor natură şi despre existenţa unei dimensiuni mai profunde a fenomenelor observate. Spunem acestea abstracţie făcînd de alte cazuri care aparţin trecutului şi, ca atare, nu mai pot face obiectul unei examinări adecvate, dar care, fără alte consideraţii, sunt plasate în rîndul celor ce oferă un anumit sprijin şi simplificatoarei interpretări de natură psihopatologică.

Cît despre Sabatul vrăjitoarelor, chiar dacă vrem să lăsăm o marjă largă pentru tot ceea ce poate fi atribuit superstiţiei şi s tiei (sugestie spontană sau indusă acuzaţilor în timpul proces rămîn totuşi atestate unele fapte de *experienţă* interioară cu o structură suficient de constantă şi tipică. Pentru *a declanşa* aceste experienţe în anumiţi indivizi, mai mult sau mai puţin dispuşi, erau utilizate substanţe cu efecte similare filtrelor de dragoste. Sub aspect material, în ele figurau atît afrodisiace, cît şi substanţe narcotice şi stupefiante. Textele vremii menţionează beladona, opiul, omagul, trifoiul cu patru foi, măselariţa, frunzele de plop, unele specii de mac etc, la care se adaugă grăsimi animale speciale în care se amesteca totul şi se prepara un unguent; acesta, prin asimilare cutanată intoxicantă, provoca un dublu efect: pe de o parte, un somn profund cu eliberarea forţei plastice a imaginaţiei, în producerea de imagini, vise lucide şi viziuni; pe de alta, trezirea forţei elementare a sexului şi activarea ei pe acest plan extatico-vizionar şi imaginativ. Autorii menţionează însă uneori un soi de consacrare rituală a substanţelor folosite, astfel încît se spune de pildă: *n'oubliantpas en ceste composhion l'invocationparticuliere de leurs demons, et ceremonies magiques instituees par iceux*[61]. Aceasta reprezenta în mod evident o aluzie la o operaţie secretă menită să dirijeze într-o anumită „direcţie de eficacitate" acţiunea drogurilor în cauză. Acest factor, e limpede, trebuie să fi avut, într-un asemenea context, o însemnătate fundamentală. Dacă îi acordăm sau nu o anumită realitate, depinde de măsura în care se consideră, bunăoară, că sacramentele nu se reduc la simple ceremonii simbolice. Acestui factor i se datorează în mod verosimil diferenţa dintre acţiunea generică şi dezordonată pe care şi azi încă stupefiantele şi afrodisiacele o pot exercita asupra unui om oarecare, şi cea specifică, legată de fapte evocatoare, ce conducea la experienţele Sabatului vrăjitoresc. Trebuie să presupunem apoi un factor încă şi mai esenţial, precum o "tradiţie": un fond fix de imagini trebuie să fi fost purtat de un curent psihic colectiv în care individul se insera prin însuşi actul aderării la grupuri ce se dedau unor asemenea practici: de aici, o notabilă concordanţă a experienţelor fundamentale.

împotriva lui Bodin, Johannes Vierus, în a sa *Daimonomania,* susţinuse deja teza că aceste experienţe, chiar dacă aveau la bază o influenţă supranaturală („demonul"), surveneau într-o stare de somn sau de transă, corpul rămînînd imobil acolo unde se găsea, în timp ce subiectul credea că se duce fizic la Sabat. Gorres ne-a relatat anumite experimente întreprinse pe la sfîrşitul secolului al XlV-lea de către un călugăr benedictin (după el, le-au repetat şi alţii, printre care Gassendi însuşi) cu persoane care, după ce şi-au îndeplinit pregătirile rituale pentru a merge la Sabat, au fost legate de patul lor şi observate. Aceste persoane au căzut deseori într-un somn profund, letargic sau cataleptic, astfel încît n-au mai putut fi trezite din el nici cu ajutorul arsurilor sau împunsăturilor. Oricum, un element constant în informaţiile ce- ne-au parvenit este că „pentru a se duce la Sabat", e nevoie ca, după ce s-au uns şi au rostit anumite formule, să adoarmă. Astfel, cea mai simplă interpretare ar fi că e vorba de orgii ale fanteziei erotice trăite în stare de somn. Cine însă ştie că această stare comportă o schimbare de nivel al conştiinţei, trecerea virtuală a acesteia în planul aşa-zis „subtil" din învăţătura tradiţională indiană, se poate gîndi la ceva mai mult decît o fantasmagorie subiectivă ce nu se deosebeşte de un vis oarecare. Pe de altă parte, autorul deja citat, de Nynauld, vorbind de diversele specii de unguente conform acţiunii lor, semnalează cîteva care ar provoca *un transport qui ne se fait pas sim-j plement par illusion estant endormyprofondâment,* avînd, aşadar, drept efect, dacă nu o adevărată dislocare propriu-zisă, cel puţin o bilocare: prin urmare o „deplasare la Sabat" diferită de o simplă halucinaţie solitară subiectivă. Această ultimă posibilitate poate fi luată în considerare în măsura în care, principial, se admite că fenomenele de bilocare sunt reale în anumite cazuri; după cum se ştie, sunt fenomene menţionate chiar şi în biografiile unor sfinţi creştini[68]. în orice caz, trebuie să reţinem că în verificările mai sus menţionate au fost cel puţin constatate cazuri de dedublare, în

sensul că insul care zăcea imobil şi neînsufleţit pe pat sub efectul drogurilor a putut relata uneori cu exactitate cele întîmplate prin împrejurimi (Gorres). Astfel, nu trebuie să excludem cu desăvîr-şire posibilitatea unor experienţe care, deşi rămînînd în esenţă „psihice", nu au avut totuşi caracterul de irealitate al viselor obişnuite şi halucinaţiilor schizofrenice, ci au prezentat o dimensiune obiectivă *sui generis*.

Pe de altă parte nu trebuie să excludem împrejurarea că în Evul Mediu s-au perpetuat rămăşiţele unor rituri extrem de vechi, extatice, care culminau în actul sexual ca într-un sacrament, avînd multe dintre caracteristicile atribuite Sabatului vrăjitoresc. Astfel, în ele figura şi o divinitate cornută, numită Cernunnos; un altar închinat acestuia a fost descoperit sub temeliile templului Marii Zeiţe creştine, Notre-Dame din Paris[69]. De asemenea, oricare ar fi fost planul pe care se desfăşura experienţa, trebuie să reţinem că au existat mărturisiri spontane, fără tortură, ale unor participanţi la ceremonie, reală sau trăită într-o transă lucidă, care mureau fără frică sau remuşcări, întrucît erau convinşi că-şi asiguraseră viaţa fără de moarte. Tinere femei au afirmat că s-au dus la ceremonie printr-o răpire, în inimă şi voinţă, din partea zeului, că aceasta era „suprema religie", că Sabatul era adevăratul paradis dispensator de asemenea plăceri extatice, încît nu puteau fi descrise; că îşi pier-deau greutatea corpului şi căpătau un corp nou, ca „acela al îngerilor"; erau mîndre de experienţele lor şi înfruntau moartea cu aceeaşi fermitate liniştită ca şi cei dintîi creştini[70].

în general însă, în ceea ce priveşte *conţinutul* experienţelor sabatice în sens propriu, e vorba în esenţă de evocări tulburi de arhetipuri şi de situaţii rituale raportabile la culte orgiastice antice. Dacă vrem, ne putem referi la subconştientul colectiv considerat ca receptacul de imagini deja trăite, apte să se reactualizeze, să fie revitali-zate pe planul subtil, sub rezerva că se pot amesteca aici şi reziduuri de tot felul ale subconştientului individual, deoarece trebuie să avem în vedere că, de regulă, subiecţii unor asemenea experienţe făceau parte din poporul simplu, neavînd nici pregătirea, nici tradiţia re-gulată comparabile cu cele ale Misterelor antice. în plus, aici trebuie să ţinem cont de o distorsiune sau degradare specifică datorată prezenţei unei tradiţii diferite, ca aceea creştină, care, pe deasupra, conferea un caracter de păcat la tot ce ţine de sex. în asemenea circumstanţe, într-un sistem de evocări confuze şi dezordonate, se pot produce forme „antinomice", „diabolice" în manifestări. Adeseori demonismulnu priveşte decît modul răstălmăcit de a prezenta motive şi figuri dintf-un cult precedent în cadrul altui cult de care cel dintîi a fost înlocuit; în acest sens, găsim numeroase exemple în istoria religiilor. în mecanismul subconştientului, cînd sunt revi-i talizate reziduuri psihice de felul acesta, e foarte simplu ca ele să-şi ia automat drept sprijin imagini antagoniste, demoniace şi chiar satanice[71]. E astfel de reţinut că, în cazul unor experienţe, precum cele ale Sabatului vrăjitoresc, cei ce le aveau îşi dădeau prea puţin seama de conţinutul lor real, că acest conţinut era trăit doar indirect, prin fantasmagoria pandemoniului, astfel încît să poată face-mărturisiri de bună credinţă conforme anume scenariului diabolic deja confecţionat de către inchizitori.

In sfîrşit, o referire la elementul animal ce figurează în aceste fantasmagorii. Aici trebuie avute în vedere eventualele efecte ale unei răscoliri a straturilor celor mai profunde, prepersonale ale fiinţei, unde există încă potenţialităţi latente şi co-posibilităţi animale excluse din procesul evolutiv care a scos la iveală figura umană tipică. Şi aceste potenţialităţi, puternic evidenţiate în tote-mismul popoarelor primitive, pot fi activate şi co-implicate în procesul evocativ, ajungînd să producă, prin proiecţie (aproape ca nişte „signaturi" ale lor), imagini umano-animale sau deformări animaliere ale figurii umane, corespunzînd în general elementelor celor mai degradate şi informe (ca anti-formă) ce se redeşteptau în procesul de ansamblu. Dar în toate celelalte privinţe, acest proces poate fi considerat analog cu dezlănţuirea dionisiacă şi cu riturile antice de iniţiere erotico-orgiastică.

Cu ajutorul informaţiilor furnizate de autori care s-au ocupat de-a lungul secolelor trecute cu această temă — precum Buguet, N.Remigius, Bodin, Del Rio, Binsfeldius, Calmet ş.a.[72] — De Guaita a reconstruit efectiv, în termenii următori, structurarea prevalentă a experienţelor Sabatului vrăjitoresc. în adunarea diavolească apărea „regina Sabatului", ca o tînără femeie goală, deseori o fecioară, de o frumuseţe deosebită purtată de un berbec negru (Pierre de Lancre spunea: „Toutes celles que nous avons vues qualifi6es du tiltre de Roynes estoient douces, de quelque beaute" plus singuliere que Ies aultres.") Fecioara era iniţiată de către oficiant printr-o serie de sacramente, era unsă şi apoi deflorată pe un altar, ceea ce, potrivit unei mărturii, o făcea să trăiască „un chin minunat şi îngrozitor". Urma o orgie generală, în care modul antinomic de manifestare a unui eros elementar, adică în stare liberă şi dezlegat de orice formă, culmina deseori în raporturi adulterine, incestuoase sau contra naturii — pe lîngă experienţa unei posedări carnale polimorfe simultane trăite de către

noua preotească. Pe corpul ei alungit, ca pe un altar palpitant, regele Sabatului, sub înfăţişare cînd umană, cînd semiumană, oficiază, oferind grîu „Spiritului Pămîntului", principiu al oricărei fecundităţi, punînd în libertate uneori şi păsări, ca rit simbolic al unei eliberări pentru participanţii la pandemoniu (evocare a „demonului libertăţii" -=-un nume al lui Dionisos la Roma era şi *Liber).* Apoi se plămădeşte un aluat şi se trece la o *confarreatio,* adică la un soi de comunitate prin consumarea unor bucăţi din el, distribuite fiecărui participant. La sfîrşit, se cere ca regina Sabatului să se ridice în picioare şi, ca o victimă triumfătoare, să strige formule precum: „Fulger al lui Dumnezeu, loveşte dacă îndrăzneşti" (într-un rit analog cu fond sexual, atestat pînă în secolulal XH-lea în Slavonia, se crede că formula ar fi fost: „Să ne bucurăm azi, căci Cristos a fost biruit")[73]. Un element obiectiv în felul său ar consta în faptul că participanţii la această iniţiere orgiastică ar fi obţinut revelaţia unor secrete şi procedee, ca acelea necesare pentru producerea de băuturi magice, otrăvuri şi elixire. Existenţa unor asemenea reţete pare suficient atestată[74]. Potrivit consemnărilor de la unele procese, la Sabatul vrăjitoresc era adeseori evocată Diana (pînă în secolul al' XVI-lea *ire adludum Dianae* era sinonim cu „a te duce la Sabat); împreună cu ea, Lucifer, evidentă transpunere „inversată" a zeului masculin al luminii[75]. După cum se ştie, în spaţiul germanic o figură centrală era Vrouwe Holda, cu trăsături ambivalenţe, suave şi înspăimîntă-toare, de dispensatoare de milostenii şi de distrugătoare, consemnate de noi în arhetipul feminin; aici, muntele pandemoniului şi al nopţii Valpurgiei se confunda cu acela unde s-ar fi stabilit Venus, acest munte transformîndu-se astfel într-un loc demonic şi al păcatului. în cazul riturilor reale, nu e lipsit de semnificaţie că ele erau celebrate deseori lîngă ruinele unor temple păgîne sau între dărîmături antice (de exemplu, pe vîrful muntelui Puy-de-Dome, j în Auvergne, unde se găsesc rămăşiţele unui templu al lui Hermes)/; lîngă dolmeni şi alte monumente megalitice.

S-a relevat adesea că în scenariul fantasmagoric al.pandemoniului, prin figura ţapului revine *hircus sacer,* animalul simbolic < sacru identificat de greci cînd cu Pan, cînd cu Dionisos însuşi, de* care, în sensul unei hierogamii, se lăsau posedate tinere femei/ într-unui din cultele Antichităţii egiptene; femeia goală adorată ca zeiţa vie este o variantă a unei teme mediteraneene antice; am amintit mai sus cum, de pildă, în spaţiul egeic, cultul zeiţei se confunda cu cel al preotesei sale şi am vorbit şi despre unele urme similare ce subzistă în ceremoniile orgiastice secrete ale anumitor' secte slave. Şi gnosticilor le fuseseră atribuite, chiar dacă doar în mod tendenţios, structuri rituale asemănătoare celor ale Sabatului vrăjitoresc; se pretinde astfel că Marcion deflora fete excitate* sexual, pe care le punea să urce goale pe altar, spre a le consacra în felul acesta şi a le face să devină profetese. în situaţiile cînd asemenea relatări corespundeau adevărului, era vorba, evident, de tehnica iniţierii sexuale examinată de noi mai sus, chiar din.′ punctul de vedere al factorului specific ce consta în dezvirginare.:! Pe de altă parte, pentru Antichitatea clasică, la Plinius[76] găsim j informaţia despre pandemonii nocturne pe muntele Atlas: dansuri desfrînate şi dezlănţuire orgiastică a forţelor elementare ale omului, <; în prezenţa unor divinităţi antice ale naturii. Ca fond al Sabatului.,, vrăjitoresc, trebuie, aşadar, să ne gîndim la o reactivare a acestor structuri rituale printr-o eliberare de energii obscure pe planul subtil; pe acest plan pot acţiona efectiv forţe arhetipale şi se pot întîlni forme de extaz rar accesibile în domeniul conştiinţei normale de veghe. De altminteri, e suficient atestată ideea că, în cazul însuşi al unor rituri îndeplinite cu persoane umane reale, cu acte materiale şi cu accesorii fizice, dacă se urmăreşte ca ele să aibă b eficacitate oarecare, condiţia este ca, neapărat, conştiinţa să se sprijine pe planul subtil.

Ne-am referit deja la cauzele tehnice ale „diabolizării" experienţei, ca şi la rolul pe care l-ar fi putut juca în această privinţă un factor specific, şi anume reprimarea şi osîndirea teologică a sexu-alităţii în cadrul creştinismului. în principiu ar mai trebui să examinăm însă şi posibilitatea unei întrebuinţări *instrumentale* conştiente a tot ceea ce prezintă caracterul unui substrat demonic şi inform frînat de formele unei religii anumite: întrebuinţare dirijată în scopul unei transcenderi particulare a acestor forme>şi ai unei participări potenţiale la incondiţionat. Am putea Spune, poate mai clar, că, în asemenea cazuri, forma prezentîndu-se ca o limitare, ceea ce se află *dedesubtul* formei este mobilizat în mod riscant ca mijloc de acţiune *contra* formei, pentru a ajunge la ceea ce se află *deasupra* formei („formei" îi corespund, mai cu seamă în religiile teistice, figuri divine particulare, dogme, precepte stricte, interdicţii etc). în cazuri anomale, cînd, orice am face, rămînem în curentul psihic al tradiţiei corespunzătoare, o atare tehnică poate prezenta efectiv, privită din exterior, trăsăturile unei contrareligii, ale unei religii inversate, ale unui „satanism".

în această ordine de idei, putem zăbovi asupra unui detaliu. în descrierea Sabatului vrăjitoresc se

pretinde că un sărut obscen, *osculum sub cauda,* pe care participanţii ar fi trebuit să-l acorde zeului ritului sau celui ce-l reprezenta ca oficiant, ar fi o crismă a credinţei lor „satanice". în unele mărturii s-a afirmat însă cu toată limpezimea că nu era impus nici un rit de soiul acesta. Prin urmare, poate fi vorba de o versiune incredibil şi obscen răstălmăcită a unui fapt total diferit. Pierre de Lancre însuşi relatează că putea fi vorba de fapt de un al doilea chip, negru, pe care idolul sau oficiantul îl purtau la spate, eventual sub forma unei măşti legate la ceafă, oarecum ca un cap de Ianus[77]. Simbolismul e destul de limpede: dacă faţa anterioară, luminoasă, îl reprezenta pe Dumnezeul exterior şi manifestat, faţa posterioară, neagră, reprezenta divini-tatea abisală, informă şi superioară formei, supraordonată ei; la această divinitate, în Misterele egiptene, se referea formula ultimului secret: „Osiris este un zeu negru", şi despre ea, de altminteri, se găsesc informaţii destul de precise chiar şi în cea mai timpurie patristică grecească, influenţată de misteriosofie şi de neoplatonism, ca de pildă în Dionisie Areopagitul. Astfel, deformată într-un rit vrăjitoresc şi obscen, putea fi vorba de o profesiune de credinţă sau „adoraţie" avînd drept obiect divinitatea amorfă, în cadrul tehnicii menţionate de utilizare a ceea ce e inferior formei pentru a ajunge la ceea ce e superior formei: „zeul negru", *deus ignotus.* E însă greu de spus în ce măsură avem într-adevăr de a face cu aşa ceva în cazul anumitor ceremonii şi anumitor culte obscure, în rîndul cărora şi-ar găsi locul şi liturghiile negre.

Despre acestea din urmă, dacă datele de care dispunem în legătură cu împrejurările de celebrare efectivă sunt puţine şi neautentice, totuşi tehnica unei inversări „diabolice" a ritualului catolic e suficient atestată. De prezentarea pur blasfematorie, gro-tescă şi sacrilegă întîlnită în descrieri precum cea romanescă a lui. Huysmans putem face abstracţie aici. Puţinul ce se ştie se referă apoi la operaţiuni cu scopuri nu atît extatice, cît inferior magice, ca în cazul liturghiei negre celebrate din ordinul Catherinei de' Medici. Oricum, în structura ceremoniei răzbate la suprafaţă structura riturilor antice ale Misterului afroditic, ceea ce era trăit în fantasmagoria Sabatului fiind aici operat în parte pe planul realităţii. Centrul ritului consta de fapt într-o femeie goală întinsă pe altar şi jucînd ea însăşi rolul de altar. Poziţia indicată uneori — cu picioarele depărtate, astfel încît să-şi expună sexul, os *sacrum,* „gura sacră", după expresia unui text hermetic — e cea întîlnită în reprezentările unor divinităţi feminine mediteraneene din Antichitate. Pe lîngă celebrarea inversată a liturghiei, se pare că ritul comporta aceleaşi desfăşurări descrise ceva mai sus în legătură cu Sabatul. Detaliul cel mai infam, adică eventuala sacrificare a unui copil în faţa altarului, pe lîngă ideea unei contrafaceri demonice a ritului sacrificial euharistie al liturghiei, trimite ca motiv la sacrificiile şi la vărsarea de sînge în care, în anumite forme ale cultului antic, se complăcea Zeiţa, dar, pe de altă parte, putea fi vorba de o tehnică magică destinată să furnizeze un trup pentru prezenţa ei reală într-un loc dat. Nu numai în legătură cu acest punct special, ci în general, un amănunt important este şi următorul: se considera absolut necesar ca ritul în totalitatea lui să fie săvîrşit de-un preot hirotonit, după canoane. într-adevăr, potrivit doctrinei catolice, cu excepţia celui ce poate pretinde a fi fost consacrat direct de către Domnul, doar preotul poate opera taina transubstanţierii pîinii şi vinului pe baza unei puteri obiective pe care i se poate, desigur, interzice să o exercite, dar care, prin acel *character inde-lebilis* stabilit de hirotonire, nu poate fi distrusă sau revocată. Or, riturile menţionate pot avea o anumită eficacitate doar în ipoteza că oficiantul ar dispune de o putere similară de transsubstanţiere, de o putere capabilă să evoce şi să activeze prezenţe reale în formele sensibile, nu numai în lucruri neînsufleţite (ca în ostia euha-ristică), ci şi în fiinţe umane. „Un „mister" de felul acesta*trebuia să se producă sau se presupunea că s-ar produce în însăşi persoana femeii goale întinse pe altar, astfel încît să provoace în ea o încarnare magică momentană a arhetipului, a puterii femeii transcendente, a zeiţei. O dată evocată această putere suprasensibilă, putea fi concepută şi o utilizare operativă a ei. Trebuie doar să avem în vedere că folosirea tehnicii contrarejigiei, cu activarea a tot ceea ce este inform şi „infernal", este frînată de o tradiţie istorică, comportă un risc extrem, presupune, aşadar, din partea oficianţilor, o calificare specifică excepţională, pentru ca ansamblul să nu se piardă într-un „satanism" în sensul propriu, peiorativ şi doar tenebros al termenului. Pericolul e mai mic acolo unde, pentru a se încadra într-o tradiţie neantitetică lor, riturile similare de magie sexuală nu recurg la tehnica inversării şi nu reprezintă caracterul antinomic menţionat, ca în cazurile de care vom vorbi numaidecît.

Se pare că divinitatea practicilor de magie neagră din secolele al XVII-lea-al XVIII-lea a fost precumpănitor de sex feminin. Se numea Astaroth, nume cu aceeaşi rădăcină ca şi Astarte, Ashtoreth, Attar, Ash-tur-tu etc, ceea ce îndreptăţeşte presupunerea că există o relaţie între ea şi Astarte-Ishtar (în limbile semite *oth* — Astaroth — e desinenţă de plural), chiar dacă sexul acelei divinităţi era

nedeterminat[78]. Uneori liturghiile negre erau oficiate de femei.

Ca ultimă considerație referitoare exclusiv la Sabat, vom menționa că, chiar dacă se utilizează aceleași mijloace, experiențele de genul acesta, cînd nu se reduc la simple orgii onirice ale fanteziei erotice individuale, ci presupun contacte şi evocări reale, sunt foarte greu de conceput pentru omul modern. Atmosfera psihică necesară nu mai există, iar procesul de tot mai accentuată materializare l-a închis pe individul uman în sine însuşi, în pura lui subiectivitate. Cu excepția unor cazuri într-adevăr excepționale, astăzi tot planul experiențelor posibile dincolo de procesele psihice normale e de aşa natură, încît, în principiu, i se pot aplica doar interpretări banale de tipul celor jungiene sau se încadrează în domeniul numit azi „psihedelic", ținînd de o utilizare profană şi dezordonată a unor droguri.

50. Doctrina despre aiidrogin în misticismul creştin

Am văzut la loan Scotus Eriugena că doctrina despre androgin îşi făcuse apariția chiar în interiorul teologiei creştine. Fără o conexiune vizibilă cu Scotus, pornind mai ales de la Jakob Bohme, aceeaşi temă reapare însă şi la un grup ulterior puțin cunoscut de mistici şi de exegeți care, menținîndu-se în esență pe orbita creştinismului, au încercat în acelaşi timp să prezinte şi diferențierea sexelor ca pe o consecință a căderii omului primordial, creat inițial de către Dumnezeu după chipul său, masculin şi feminin, adică androgin.

Am arătat în acest sens că exegeza kabbalistă încercase încă mai de mult să interpreteze astfel mitul biblic; îndeosebi, că Leone Ebreo încercase în chip explicit să omologheze mitul biblic cu acela din *Banchetul* lui Platon. Dezvoltînd idei similare, chiar fără a face vreo referire la Platon, bizuindu-se în exclusivitate pe *Biblie,* autorii creştini menționați adineauri, cu Bohme în frunte, s-au văzut constrînşi să întreprindă speculații sofisticate şi forțate pentru a da o unitate oarecare unor motive eterogene care, în mitul biblic, se găsesc evident în stadiul unui amestec sincretist. în *Facerea,* spre deosebire de Platon, se vorbeşte mai întîi de ființa originară creată androgin, apoi de apariția sexelor nu ca efect al unui păcat, ci ca lucrare a lui Iehova care, observînd, ca să zicem aşa, un neajuns al creației sale precedente din cele şapte zile, găseşte că nu e bine ca Adam să fie singur, şi atunci o separă din el şi o plămădeşte pe Eva. în sfîrşit, în al treilea rînd, sexele existînd deja, se vorbeşte despre păcatul lui Adam, păcat căruia nu i se poate da — să consemnăm încă de pe acum — o interpretare sexuală, întrucît preceptul de a se înmulți şi afirmația că bărbatul cu femeia vor alcătui un singur trup, apare, în *Facerea,* înainte de istorisirea neascultării şi căderii lui Adam.

Teoria androginului a exercitat totuşi asupra unor mistici şi unor autori creştini o asemenea înrîurire, încît ei au trecut peste acele evidente discrepanțe obiective şi au încercat să o valorizeze şi în cadrul biblic. Cel ce stă la originea acestui curent mai tardiv, Jakob Bohme, nu era doar un cunoscător al speculației hermetice, dar şi preluase o parte din propria sa terminologie simbolică din hermetismul alchimic (astfel Bohme a făcut din Sulf, Mercur, Salpetru, Apă, Foc, Sare etc. simbolurile puterilor cosmico-spirituale). Drept care e verosimil ca el să fi preluat tema androginului nu din teologia ebraică secretă a Kabbalei, ci chiar din hermetismul care şi-l apropriase sub forma de *Rebis,* pe baza unei tradiții independente ce-şi avea obîrşia în mediile mistice şi gnostice[79].

încadrarea bohmiană a mitului biblic e următoarea. La origine fusese, aşadar, creată ființa unică androgină, reunind în sine principiul masculin şi pe cel feminin (numite de Bohme şi Tinctura Focului şi Tinctura Luminii). Somnjjl lui Adam nu a fost starea în care Dumnezeu însuşi l-a adus pe Adam atunci cînd, din proprie inițiativă, a vrut să o scoată din el pe Eva, ci e conceput ca simbolul unei prime căderi; pentru Bohme, aceasta e o aluzie la starea în care s-a aflat Adam atunci cînd, abuzînd de libertatea sa, s-a desprins de lumea divină şi s-â „imaginat" în lumea naturii, devenind pămîntesc şi degradîndu-se. Unii continuatori ai lui Bohme asociază apoi acest somn atît cu amețeala ce-l cuprinde pe Adam la vederea împreunării animalelor, cît şi cu dorința lui de a le imita. Apariția sexelor ar fi fost o consecință a acestei căderi originare. Trebuie să fi fost însă şi un ajutor acordat de Dumnezeu, ca şi cum acesta, văzînd starea de privațiune şi de dorință în care ajunsese ființa decăzută, i-ar fi dat-o pe femeie, pe Eva, ca să evite răul cel mai mare[80]. Leone Ebreo susținuse deja că scopul originar al omului nu era procreația, ci contemplația divină, care i-ar fi asigurat nemurirea, fără a fi fost nevoie să procreeze. Tocmai cînd omul, ca urmare a păcatului, a devenit muritor, Dumnezeu l-a înzestrat cu puterea de a se reproduce, dîndu-i-o ca parteneră pe Eva, pentru ca, într-un fel sau altul, neamul omenesc să nu piară[81].

Revenind la Bohme, istoria mărului şi a şarpelui (păcatul pro-priu-zis, după textul ortodox) nu s-ar referi decît la o a doua cădere sau la cea de a doua fază- a căderii. Un adept al lui Bohme, J. J.Wirtz,

prezintă naşterea Evei în următorii termeni: după Ce vede animalele împreunîndu-se, Adam o generează pe Eva la început ca pe o imagine magică (am putea spune ca pe o imagine febrilă proiectată de propria-i dorinţă) căreia apoi îi furnizează substanţă terestră, Dumnezeu intervenind la sfîrşit pentru a insufla şi în ea un spirit divin şi a-i da o adevărată fiinţă, pentru ca mai apoi cei doi să poată deveni unul[82].

In speculaţiile acestea se întîlneşte o dedublare caracteristică a principiului feminin, în legătură cu doctrina despre Sophia, despre Fecioara divină. Fiinţa indiviză originară ar fi fost lăuntric unită, „printr-o căsătorie sacră şi ascunsă", cu „trupul luminos al fecioarei cereşti Sophia"; în unire cu ea, putea comunica cu Dumnezeu şi făptui orice miracol[83]. Gichtel vorbeşte despre această Sophia ca despre „lumina sufletului ignic" din fiinţa originară; cînd o consideră ca pe *„Fiat-ul* cu care Dumnezeu a creat toate lucrurile"[84], cu alte cuvinte ca pe „potenţa" lui Dumnezeu, ea ne ' apare aproape ca un echivalent al Sakti-ei indiene. Ea e asimilată şi cu Pomul Vieţii şi numită Apa Vieţii (M. Hahn) — şi reapar astfel conexiuni între simboluri tradiţionale ale femininului, deja cunoscute nouă[85]. în fine, Sophia e concepută şi ca „înţelepciunea cerească". Bohme şi Gichtel descriu căderea şi în termenii următori: la fel ca şi Lucifer, fiinţa primordială a vrut să o domine pe Fecioară, care atunci s-a desprins de el, aşa încît în el a rămas numai principiul focului lipsit de lumină, arid şi însetat. La alţii (Gottfried Arnold) fiinţa originară şi-a pierdut această „soţie ocultă" tot din pricina dorinţei carnale[86]. Oricum, bărbatul, fiind iubitor de femei chiar şi în acea stare decăzută, tot pe acea Fecioară o doreşte în secret, de ea este flămînd chiar şi cînd crede că se satură cu plăcerea trupească şi terestră. Femeia terestră „slabă" e doar un surogat al ei, iar integrarea pe care ea pare a o făgădui este iluzorie. Bohme face din izgonirea biblică din Paradisul unde se înalţă Pomul Vieţii un simbol al inaccesibilităţii scopului prin unirea sexelor pămînteşti: e ca atingerea unui fruct pe care grădinarul i-l smulge numaidecît din mînă omului: tocmai pentru că bărbatul o schimbă pe Sophia cu Eva, o schimbă pe Fecioară cu *matrix Veneric[7],* care îl atrage cu o dorinţă falsă. Wirz[88] vede în focul săbiei îngerului ce păzeşte Edenul focul ce trebuie să distrugă din rădăcină principiul animalic al dorinţei în cei care aspiră cu adevărat la reintegrarea imaginii divine. De aici trece Ia mario-logie şi vede în Măria creştină pe cea în care se împlineşte nu numai naşterea Fiului, ci şi renaşterea sufletului.

Astfel, şi în acest curent ce caută să se conformeze mitului biblic ebraic, recunoscut de creştinism drept cheie a misterului atracţiei dintre sexe, e indicată doctrina despre androgin. Franz von Baader rosteşte cuvîntul decisiv cînd spune că „se va înălţa victorioasă deasupra adversarilor săi doar acea teologie care va prezenta păcatul ca pe o dezintegrare a omului, mîntuirea şi renaşterea ca pe reintegrarea sa."[89] Totuşi doctrina despre Sophia a dus mai ales la dualismul unui ascetism puritan: cine vrea să ajungă din nou la Sophia trebuie să renunţe la Eva, la femeia terestră. Una o exclude pe cealaltă. în mod confuz, Sophia se identifică uneori cu Măria, alteori cu Cristos însuşi (care, la fel ca în Scotus Eriugena, potrivit acestor autori ar fi restabilit în sine însuşi unitatea celor două sexe); ea este dorită nu numai de către bărbat, ci şi de către femeie, ca şi cum ea, Sophia, ar fi cea care încorporează Unul. Astfel, totul duce către planul simplului misticism religios, şi nu se poate spune despre aceste speculaţii unde anume au înlesnit cît de cît şi regimul evocărilor. Acesta e poate cazul lui Gichtel (Gichtel e pesemne exponentul cel mai apropiat de ezoterism din întreg curentul respectiv — la el găsim, printre altele, o doctrină despre centrele secrete ale corpului asemănătoare cu doctrina yogică şi cu cea tan-trică[90]), care a putut scrie: „în corpul nostru alcătuit din elemente avem alt corp sideral; acesta e de natură spirituală şi îi este foame de Sophia, pe care o atrage cu foamea lui neîntreruptă."[91] în general însă în acest curent nu găsim nimic din ceea ce înseamnă utilizarea iniţiatică concretă a sexului. Cel mult, se ajunge la o justificare idealizantă a căsătoriei în locul negării sale ascetice.

O asemenea justificare se găseşte mai cu seamă la unul din reprezentanţii mai tîrzii ai acestei direcţii, la Franz von Baader. El scrie: „Scopul căsătoriei ca sacrament este restauraţia reciprocă a imaginii cereşti sau angelice în b'ărbat şi în femeie, şi în această privinţă s-ar putea spune că bărbatul aşa cum ar trebui să fie, şi anume aşa cum ar fi acela care lăuntric (spiritual) nu ar mai fi animal mascul, ca şi în femeia aşa cum ar trebui să fie, adică nu animal femelă, deoarece numai âşa ar întregi amîndoi în sine ideea de umanitate."[92] „Numai în felul acesta — adaugă Baader[93] — se poate înţelege elementul sacramental al unei asemenea uniri [al căsătoriei], pentru că numai un asemenea scop duce dincolo de timp în fiinţa etern adevărată, pe cînd ceea ce este pur terestru sau temporal nu poate, ca atare, adopta caracterul unui sacrament şi nici nu are nevoie de aşa ceva." Astfel, „semnificaţia superioară a dragostei sexuale, care nu e identică cu instinctul de reproducere, nu e alta decît că

trebuie să-i ajute atît pe bărbat, cît şi pe femeie să se integreze lăuntric (în suflet şi în spirit) în imaginea umană completă, adică în imaginea divină originară."[94] Această imagine androgină, devenită incorporată după cădere, ar trebui să se încarneze, să se fixeze şi să se stabilizeze în cei doi îndrăgostiţi în aşa fel, încît „cei doi să nu se reproducă doar într-o a treia fiinţă, în copil, ei înşişi rămînînd însă ceea ce sunt (neregeneraţi), ci să renască amîndoi lăuntric ca fii ai lui Dumnezeu."[95]

Exceptînd însă această schemă abstractă, Baader nu concepe nici măcar teoretic o veritabilă cale iniţiatică propriu-zisă a sexului, dualismul creştin şi un misticism asexual precumpănind şi la el. Astfel, de pildă, îl vedem enunţînd teoria ciudată şi oarecum comică potrivit căreia simpla îmbrăţişare a îndrăgostiţilor, care angajează numai zona pectorală, ar trebui contrapusă acuplării propriu-zise, „care, luată în sine, în mod abstract, e în atît de mică măsură un act de unire şi de iubire (de cununare), încît exprimă exact contrarul, maxima intensificare reciprocă a egoismului (a non-iubirii) care nu se sfîrşeşte cu o, unire, ci cu o indiferenţă, cu separarea celor doi poli despiritualizaţi şi de fapt cu o pierdere reciprocă a unuia în altul *(mit einem... wechselseitigen Ineinander-zu-Grunde-Gehen)* şi, tocmai de aceea, cu o torpoare soră cu moartea: act animalic, care numai prin îmbrăţişare, adică prin iubire, este exorcizat."[96] Această opoziţie Baader o pune în legătură cu antiteza care ar exista între doctrina creştină şi mistică a androginului şi teoria „păgînă" ce ar privi după el mai cu seamă hermafroditul: „în raporturile sexuale luate în sine, cons-iderate adică fără exorcismul iubirii — al iubirii religioase, unicul principiu al oricărei asociaţii libere care înalţă jugul impus de pasiune pînă la o unire liberă — nu se manifestă în realitate ceea ce şi-au imaginat gînditorii şi filozofii naturii păgîni, adică un impuls de reîntoarcere la androgin ca la integrarea naturii umane în bărbat şi în femeie, ci dimpotrivă, fizic şi psihic, acelaşi impuls orgiastic, lipsit de dragoste, egoist, al bărbatului şi al femeii de a aprinde fiecare în el însuşi acea dublă ardoare hermafrodită şi de a smulge unul de la celălalt ceea ce îi e necesar pentru această ascensiune, aşa cum în copulaţie egoismul maxim atît al bărbatului, cît şi al femeii caută doar propria satisfacţie, femeia servindu-i aici drept instrument bărbatului şi bărbatul femeii, drept care satisfacerea instinctului sexual se împlineşte nu doar într-un dispreţ pentru personalitate, ci şi într-o ură faţade ea."[97]

Cine a cunoscut doctrina androginului şi metafizica sexului din izvoarele lor autentice vede foarte limpede confuziile şi unilate-ralităţile proprii acestor concepţii ale lui Baader care, nu mai puţin decît ceilalţi autori citaţi mai înainte, chiar dacă are o percepţie a mobilului mai profund al atracţiei sexuale, sfîrşeşte totuşi într-un misticism vag influenţat tot de aversiunea creştină înnăscută faţă de experienţa sexului. Ca atîţia teoreticieni ai iubirii, Baader pare să înţeleagă prea puţin din valenţele efective ale acestei experienţe. Formele în care aceasta se reduce la egoismul sexual reciproc copulator al amanţilor sunt cele mai degenerate chiar şi în simplul amor profan. Am văzut mai sus că în experienţa orgiastică, nu mai puţin ca în orice experienţă intensă de împreunare sexuală, factorul distinctiv şi autodistructiv — care comportă o spargere a închiderii individuale, fiind de aceea, din punct de vedere existenţial, exact opusul egoismului, a acelei *Selbstsucht* — este însă fundamental, pe cînd cititorul cunoaşte deja sensul mai profund al urii. La Baader (ca şi la Bohme) e acceptabil mitul după care, atunci cînd fiinţa primordială s-a detaşat de Tatăl, „calitatea focului" a asumat forma unui fals a-fi-în-sine ca Eu al masculinităţii, şi această formă a sa e extrinsecă şi degenerativă, trebuie depăşită, trebuie ucisă, trebuie să dispară. Dar despre regimul dragostei capabile să restaureze Unul ca printr-un Mister nu ni se spune practic nimica[98]. La aceşti autori cadrul general nu pare a se deosebi prea mult de cel al ortodoxiei, care îi îndeamnă pe credincioşi să reprime cît mai mult cu putinţă sexualitatea, înţeleasă ca animalitate, încurajînd „căsătoriile caste" dintre consorţi ce ar trebui în primul rînd să se iubească întru Dumnezeu, uitînd în felul acesta de caracteristicile sexuale. Cel mai recent reprezentant al acestui curent creştinizant, Berdiaev, conform mentalităţii ruseşti, va deplasa problema de-a dreptul pe planul

[98] Ca unică sugestie utilizabilă şt în practică s-ar putea menţiona pesemne iden- ,> tificarea bohmiană dintre masculin şi principiul „foc", dintre feminin şi principiul „lumină", ideea că „tinctura focului o doreşte în carne pe cea a luminii", dînd ca sens al unei iubiri sau acuplări magice „androginice" o ignificare a luminii şi o iluminare (eliberare) a focului. într-adevăr: „Tinctura făcută din Venus şi Marte", unirea focului şi a luminii (raportate la bărbat şi, respectiv, la femeie) e considerată drept „calea cea mai scurtă şi mai promptă" şi esenţă a procesului transmutativ al naturii umane — Cf. şi C. A. Muses, *Illumination on J. Boehme,* New York, 1951, pp. 149-l50.

eshatologic, relegîndu-l pe „omul sexualității transfigurate" şi „revelația androginității cereşti" într-o epocă viitoare a lumii", în încheiere, putem spune că, în ansamblul său, această speculație nu adaugă nimic la tot ceea ce s-a spus încă în formularea pla-toniciană a motivului, ba dimpotrivă: raportările la creştinism şi la confuzul mit biblie au împiedicat dela bun început extragerea din această temă a principiilor unei metafizici efective a sexului, aptă, cu alte cuvinte, să fundamenteze nu numai regimul hierogamiilor, ci şi practicile despre care vom vorbi în capitolul următor, bazate pe fenomenele de transcendență pe care nu dragostea mistică, ci numai cea concretă sexuală le poate provoca. Aşa încît doctrina despre androgin a reprezentat în creştinism o sămînță extranee aruncată pe un ogor inadecvat, în care nu avea cum să fructifice. Concepțiile rezumate mai sus pot fi utile cel mult aceluia care nu o caută pe Sophia prin intermediul unei Eve, ci se străduieşte să o evoce şi să se unească cu ea pe un plan mistic, ajutîndu-se cu formele cărora conceptul arhetipului feminin sau al „femeii lui Dumnezeu" le-a dat naştere într-un anumit creştinism supus influențelor gnostice.

în treacăt fie zis: ar fi interesant să identificăm originea credinței mormonilor, potrivit căreia un bărbat mort nu ar putea atinge treapta supremă a fericirii, a şaptea, şi deveni o ființă divină, dacă nu a fost căsătorit cu o femeie.

51. Transmutările şi preceptul castității

Vom consacra acum cîteva scurte considerații celei de-a patra dintre soluțiile pe care le comportă problema sexualității, aşa cum le-am enumerat la începutul capitolului precedent, şi anume transmutării ascetice a forței sexului în vederea unor realizări de ordin supranatural.

în covîrşitoarea majoritate a tradițiilor atît ascetice, cît şi inițiatice întîlnim preceptul castității, al abținerii de la contactele cu femeia. în general, acest precept nu este corect înțeles, deoarece i se adaugă o semnificație moralistă. Se crede că astfel se urmăreşte excluderea sau uciderea forței sexului („s-au făcut fameni ei înşişi, pentru împărăția Cerurilor", cum spune Matei), ceea ce este fals. Forța sexului e la rădăcina însăşi a individului viu şi cine crede că ar putea-o suprima cu adevărat se iluzionează. Cel mult, ea poate fi reprimată în manifestările sale cele mai directe, nereuşindu-se astfel decît să se alimenteze fenomenele unei existențe nevrotice şi scindate, asupra cărora psihanaliza modernă a aruncat chiar prea multă lumină. Alternativa ce poate fi pusă în fața forței sexului e însă aceasta: afirmarea sau transformarea ei. Şi dacă nu suntem în stare să operăm transformarea, reprimarea e contraindicată din punct de vedere spiritual; ea poate conduce la contraste interne paralizante, la risipă de energie, la transpuneri periculoase. în această privință, mistica creştină pe fond emotiv ne oferă suficiente exemple.

Cea de-a doua posibilitate, şi anume transmutarea, este obiectivul la care se referă efectiv preceptul ascetic sau inițiatic al castității şi al abstinenței. în acest caz nu se pune problema de a exclude energia sexului, ci de a renunța la utilizarea şi risipirea ei în relațiile sexuale procreative obişnuite cu indivizi de sex opus. Potențialul ei trebuie conservat; el este doar desprins de planul dual şi aplicat unui plan diferit.

Dacă anterior am examinat în repetate rînduri ce poate, chiar pe planul dual, produce erosul în relațiile dintre bărbat şi femeie dincolo de simpla senzualitate copulatorie (şi în curînd vom discuta şi alte doctrine mai precise în aceeaşi privință), „misterul transmutației" are în vedere, aşadar, o linie diferită de posibilități, de tehnici, de procedee interioare. Aici trebuie să ne facem însă o idee clară de obiectul preocupării noastre, mai cu seamă din pricina echivocurilor ce se pot ivi din pricina concepțiilor astăzi foarte răspîndite ale psihanaliştilor.

în primul rînd, cînd în doctrinele ezoterice se vorbeşte despre sex, se face aluzie la manifestarea unei forțe mult mai profunde şi elementare decît este în freudismul însuşi libidoul sau *Lust-prinzip-uY,* se face aluzie la o forță ce are o potențială valență metafizică, aşa cum am arătat cu suficientă claritate cînd am examinat mitul androginului.

Al doilea punct, nu mai puțin important: transmutația, de care este vorba în asceza avansată, nu trebuie confundată cu dislocările şi sublimările de care se ocupă psihanaliza şi cu tehnicile prin care aceasta încearcă să rezolve problemele personale ale sexului. Nu e cazul, în legătură cu toate acestea, să vorbim despre o transmutație veritabilă, acționînd asupra rădăcinii; e vorba de o fenomenologie periferică în marginea vieții obişnuite şi profane, avînd de a face în esență cu situații patologice lipsite pentru noi de interes. Cînd sunt aplicate tehnici conştiente de tipul celor yogice, pentru ca transformarea să aibă loc trebuie să existe în spiritul celui ce o pune în lucrare un punct de referință cu adevărat transcendent şi în măsură să-i absoarbă totalitatea ființei, aşa cum este cazul în asceza avansată, nicidecum în subiecții psihanalitici. Această condiție e mai mult decît firească: dacă

recunoaştem sensul mai profund, metafizic, al oricărui eros, vom înţelege cu uşurinţă că numai în cazul mai sus amintit diversiunea sau revul-siunea sexualităţii de la obiectul său cel mai nemijlocit nu va lăsa reziduuri, pentru că ele se vor fi produs în funcţie de acel sens profund. Transformarea forţei ce se manifestă obişnuit în sex se Produce însă de la sine, fără intervenţii violente şi specifice, atunci cînd întregul spirit este efectiv centrat pe ceva superior. Aşa stau lucrurile la sfinţi, la mistici şi la asceţii de rang înalt, care, după o perioadă iniţială de autodominare, nu mai au de luptat cu „trupul" şi cu „ispitele trupeşti"; aceste lucruri pur şi simplu încetează să mai prezinte vreun interes pentru ei; nevoia de femeie nu mai e resimţită pentru că în ei integrarea fiinţei s-a produs pe altă cale, mai directă, mai puţin riscantă. Şi semnul cel mai sigur al acestei realizări nu e aversiunea puritană faţă de sex, ci indiferenţa.şi calmul în raport cu el.

Pe acest nivel nu găsim astfel nimic din ceea ce ar putea con-d stitui obiectul de preocupare al psihanalizei; scopul nu e vinde- carea unui nevropat sexual în luptă cu complexele sale, fie sub forma unui bolnav propriu-zis, fie sub cea mai temperată şi mai' răspîndită a omului obişnuit inhibat sau frustrat datorită naturii a mediului social şi împrejurărilor particulare ale existenţei sale."J Scopul, dimpotrivă, e transcenderea condiţiei umane înseşi, printr-o I efectivă regenerare, printr-o mutaţie în statutul ontologic. Forţa \i sexului transmutată trebuie să ducă la acest rezultat. Doar într-un I asemenea context se justifică, în termeni tehnici, iar nu „morali", preceptul ascetic, yogic sau iniţiatic al castităţii. Misteriosofia a vorbit despre un unic curent al dublului flux, simbolizat de Marele Iordan sau de Ocean, care, curgînd în jos dă naştere oamenilor, curgînd în sus dă naştere în schimb zeilor[1]. Această învăţătură indică în chip transparent dubla posibilitate implicită în forţa sexului, în funcţie de polarizarea eî. Acesta e punctul de pornire pentru procesul sau misterul transmutaţiei la care face aluzie figura uneia din cărţile jocului de Tarot, cea de-a XlV-a, intitulată „Cumpătarea". în această carte e reprezentată o femeie înaripată care transvazează un lichid dintr-un recipient de argint într-un recipient de aur fără a vărsa nici o picătură din el, în timp ce, simbo-lizînd creşterea interioară spre înalt, lîngă ea se văd flori răsărite din pămînt[2].

Pe de altă parte, în terminologia tehnică a Yogăi apare tocmai expresia „fluxul în sus", *urdhvaretas.* Vom reveni la acestea în scurt timp. Deocamdată mai trebuie să distingem scopul cel mai înalt, menţionat adineauri, de alte scopuri mai mărginite, care sunt confundate uneori cu primul pînă şi în unele expuneri ale doctrinei indiene, şi anume cînd se vorbeşte de legămîntul *brahmacărya,* înţeles anume ca legămîntul de abstinenţă sexuală. Că abuzul de sexualitate poate cauza o epuizare nervoasă şi se poate repercuta defavorabil asupra facultăţilor mentale, asupra inteligenţei şi caracterului, faptul e mai degrabă banal şi cunoscut şi poatg, interesa numai igiena psihică personală a omului obişnuit în viaţa obişnuită. Dar chiar şi în această viaţă, ceea ce poate însemna eventual pentru ei experienţa sexuală îi poate face pe mulţi să dea mult prea puţină atenţie unor atare consecinţe, după cum am văzut cînd am pus în evidenţă valorile transcendente ale erosului în domeniul profan însuşi (s 18). Lăsînd la o parte abuzurile, eventualul efect depresiv al exercitării sexualităţii depinde în mare măsură — după cum de asemenea am văzut (s 27) .— de regimul acuplării. în fine, problema mai specifică de a-ţi risipi energia vitală sau nervoasă sau de a o economisi prin limitarea propriei | vieţi sexuale este, din punct de vedere spiritual, de un interes cu | totul redus, dacă pentru această energie nu ai în vedere o utilizare cu adevărat superioară.

Cu teoria despre *ojas* şi despre *ojas Sakti* ne apropiem de un plan ce are mai mult de a face cu tema propriu-zisă. Deşi un autor modern ca Sivananda Sarasvati îşi lasă consideraţiile invadate de igienism şi moralism, putem să ne dăm seama despre ce este vorba. „Lichidul seminal — scrie el[3] — este o energie dinamică ce trebuie transformată în energia spirituală *(ojas)"* şi adaugă: „Cine caută cu adevărată înflăcărare realizarea divină trebuie să trăiască într-o castitate strictă." Aici trebuie să facem însă o distincţie. Pe de o parte, ceea ce spune Sivananda priveşte o forţă ce ia naştere din orice autodominare, din orice inhibare activă. Intervine, aici, legea despre care am mai vorbit cînd am discutat bunăoară despre cea mai subtilă şi mai eficace putere de seducţie pe care o exercită tipul „cast" de femeie. Nu e vorba însă doar de sexualitate. Sivananda recunoaşte de altfel el însuşi că „şi mînia şi forţa musculară chiar se pot transforma în *ojatf*[H]. Potrivit unei vechi învăţături ezoterice, dominarea oricărui impuls — fie şi a unui impuls pur fizic — de o anumită intensitate eliberează o energie mai înaltă şi subtilă, deci lucrurile nu pot sta altfel nici în cazul impulsului şi dorinţei sexuale.

Ca efect al acumulării, pe această cale, de *ojas,* e avută în vedere, printre altele, formarea unei „aure magnetice" speciale într-o „personalitate care inspiră un fel de temă sacră", împreună cu puterea de a-i influenţa pe ceilalţi cu vorba sau cu privirea ş.a.m.d. Aceeaşi energie, *ojas* sau *ojas*

sakti, poate fi însă utilizată şi pentru contemplaţia şi pentru realizarea spirituală[5].

Putem adăuga cu acest prilej că însăşi castitatea căreia, în diferite tradiţii, adeseori chiar printre populaţiile sălbatice, i se supuneau războinicii ne readuce în esenţă la aceeaşi ordine de idei. Nu era vorba atît să economisească energie fizică, cît să acumuleze o forţă într-o oarecare măsură supranaturală, magică, în acelaşi sens ca şi *ojas,* pentru a o integra forţelor naturale ale combatantului. Acest context e de pildă explicitat într-un cunoscut episod din *Maliăbhărata.*

De noţiunea generică de *ojas,* forţă subtilă care, aşadar, poate fi produsă de controlul asupra unor impulsuri elementare diferite de sex, trebuie distinsă acum *vîrya,* care este propriu-zis virilitatea spirituală, a cărei pierdere sau risipire conduce la moarte, pe cînd reţinerea şi conservarea ei conduc la viaţă, după cum se spune. *Vîrya,* aşa cum am mai spus, este pusă în legătură cu sperma, astfel încît în terminologia tehnică şi mistică a textelor indiene acelaşi cuvînt desemnează fără deosebire cînd un lucru, cînd pe celălalt, în acest context întîlnim ideea, deja menţionată cu prilejul discuţiei noastre despre „moartea aspiratoare ce vine de la femeie", adică faptul că, într-o perspectivă metafizică şi ascetică, în împreunările animalice şi pur senzuale cu femeia se risipeşte nu doar simpla energie vitală sau nervoasă, ci mai degrabă principiul ontic al bărbatului, virilitatea sa transcendentă. Tocmai în această ordine de idei am recunoscut la momentul oportun în ascet o formă superioară de virilitate. Cu acest fundal se acordă şi doctrina specifică a transmutaţiei şi a fluxului ascendent al forţei care, în cazul utilizării naturaliste a sexului curge în jos: în domeniul de care avem a ne ocupă aici, aceasta se produce practicînd castitatea şi, apoi, schimbînd polaritatea acelei forţe. In acest cadru se explică şi faptul că preceptul castităţii îl întîlnim, în afara ascezei, în domeniul magiei operative înseşi, iar Eliphas Levi spune cu drept cuvînt că pentru „magician" nimic nu e mai ucigător decît dorinţa voluptăţii. Aici apare foarte clară finalitatea pur tehnică, extramorală, a preceptului de abstinenţă: forţa obţinută prin inhibiţie activă şi prin transmutaţie din cea a sexului sub forma unei virilităţi transcendente poate fi întrebuinţată şi în scopuri „rele". Preceptul de castitate poate fi identic şi la fel de riguros atît în operaţiile de „magie albă", cît şi în cele de „magie neagră", dacă vrem să folosim aceste expresii cu totul aproximative şi populare.

52. Tehnici de transmutaţie endogenă în kundalini-yoga şi în daoism

O distincţie similară celei făcute adineauri ar părea să se impună şi în domeniul Yogăi propriu-zise. După cum se ştie, spre deosebire de tot ce e caracteristic ascezei în sens generic sau misticii, în Yoga autentică este vorba de procese bine controlate, de tehnici aplicate în condiţiile unei cunoaşteri precise a efectelor şi scopului urmărit şi ratificate de o tradiţie şi de o experienţă seculare. în esenţa sa. Yoga e însă o tradiţie secretă, pentru care e valabil principiul transmiterii directe; astfel, cu toate că în Occident s-a tipărit mult despre acest subiect şi au fost traduse multe texte clasice, nu e totdeauna uşor să te orientezi în privinţa unor puncte fundamentale ale învăţăturii.

într-o privinţă, mai cu seamă în Yoga aşa cum s-a aclimatizat ea în Tibet, se pare că a fost avută în vedere şi predicată o tranformare a forţei sexuale în sensul generic implicat de *ojas.* Suntem îndreptăţiţi să gîndim astfel atunci cînd se vorbeşte de „căldură mistică", *tumo,* în termenii unei energii ce poate fi utilizată şi pentru a produce fenomene extranormale de ordin fizic şi fiziologic[6]. De asemenea, cînd acestei călduri i se atribuie rolul unei forţe de trezire a energiei *kundaliî,* nu depăşim ideea unui mijloc auxiliar, a ceva cu rol exclusiv de intermediar, de instrument. în această privinţă e însă recomandabil să ne raportăm mai degrabă la învăţăturile propriu-zis indiene, la cele ce ţin de *kundaljnl-yoga* tantrică, unde aflăm o mai clară încadrare doctrinară a întregului ansamblu.

în tantrism, domeniul Yogăi e distinct de cel al practicilor sexuale despre care vom vorbi ceva mai jos, în sensul a două căi care, dacă sub anumite raporturi conduc la acelaşi scop, sunt destinate unor oameni cu înzestrări ji orientări diferite în ceea ce ţine de natura lor cea mai profundă. In funcţie de predominarea, în cel ce aspiră să depăşească condiţionările omeneşti, a principiului *sattva,* adică a principiului luminos al „fiinţei", sau a principiului *rajas,* cel al tuturor impulsurilor expansive, al pasionalităţii, al capacităţii de entuziasm, a focului (a ardorii), se recomandă calea Yogăi care exclude femeia, sau cea a practicilor care, dimpotrivă, o folosesc şi se bazează pe ea. Cele două tipuri umane mai sunt numite şi tipul spiritual („divin", *dlvya)* şi, respectiv, tipul eroic *(virya);* amîndouă parcurg deopotrivă calea „sivaică", deosebin-du-se prin aceasta de cei ce se mulţumesc să urmeze sistemul ritualist al religiei tradiţionale.

Cîf despre spiritul Yogăi tantrice, el se caracterizează cel mai bine cu ajutorul acestei expresii dintr-un text: „Ce nevoie am oare de o femeie exterioară? Am o femeie înăuntrul meu."[7] Aici se face aluzie la principiul feminin pe care-l purtăm în adîncul propriei noastre fiinţe şi care corespunde

„Dianei noastre", acelei „Eve" sau „Hebe oculte" despre care vorbeşte şi hermetismul occidental. Conform tantrismului, e însăşi Zeiţa prezentă şi în organismul omenesc sub forma unei forţe elementare numită „cea care e înfăşurată" (acesta e sensul cuvîntului *kundalinî).* Yoga, de care vorbim, are în vedere, aşadar, un proces pur interior; împreunarea masculinului cu femininul şi, prin urmare, depăşirea Diadei se efectuează în propriul corp, fără a recurge la alt individ de sex opus ca încarnare şi simbol viu al principiului opus. Intră apoi în joc cunoştinţe de fiziologie hiperfizică ce pun în evidenţă forţe subtile şi elemente care acţionează îndărătul structurii materiale a organismului şi sub pragul conştiinţei de veghe obişnuite. Sunt luate în considerare în mod deosebit două curente de energie vitală — numite *idă* şi *pingală* — care, la omul obişnuit se desfăşoară în serpentine de cele două părţi ale coloanei vertebrale şi sunt în

[7] în cele ce urmează vom rezuma tot ceea ce se găseşte expus mai pe larg în cartea noastră *Lo Yoga della potenza.* Textele pe care le vom cita aici sunt, în principiu, doar cele nemenţionate deja în lucrarea amintită. Referitor la afirmaţia citată adineauri, ea îşi găseşte o corespondenţă exactă înurmătorul pasaj hermetic: „Her-, maphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Evam sive foeminam suam secum circumfert" (scolie la Manget, *Bibi. chemyca curiosa,* voi. I, p. 417).

legătură unul cu principiul negativ feminin, celălalt cu principiul J pozitiv masculin, unul cu Luna şi celălalt cu Soarele. Sunt, aşadar, manifestări şi corespondenţe în corpul omenesc ale Diadei sau ale polarităţii elementare. Cu tehnici adecvate şi dificile, yoginul blochează aceste curente, le împiedică să urmeze cele două direcţii laterale în serpentină şi face astfel ca ele să conflueze. Această ; acţiune de oprire şi împreunare determină o închidere de circuit care poate da loc unei treziri a *kundalinî-ei.*

Am spus că, pentru Tantra, *kundalinî* reprezintă Zeiţa, Sakti primordială din oameni. E forţa-viaţă luminoasă care a organizat corpul şi care continuă să stea tainic în el ca rădăcină a tuturor curenţilor lui vitali subtili. Este numită „cea care e înfăşurată" j pentru a arăta că, în existenţa umană obişnuită, ea nu se manifestă în adevărata sa natură; ea „doarme" într-un centru subtil situat la baza coloanei vertebrale. în materie de exteriorizări, există o relaţie esenţială între ea, focul dorinţei şi funcţiile sexuale[8]. Ea rămîne însă soţia potenţială a bărbatului primordial, împrejurare ex-l primată de simbolismul *kundalinî-ei* sub formă de şarpe care înconjoară *lingam-ul* — faJusul — lui Siva în centrul bazai mai sus amintit. Cînd curenţii de pe cele două laturi sunt opriţi, *kundalinlse* trezeşte şi se „desfăşoară". Se produce atunci o schimbare de polaritate în forţa bazală a vieţii omului, şi *kundalinî* curge ascendent, parcurgînd un „canal" axial ce urmează linia coloanei vertebrale, numită *suşumnă* (ea se mai numeşte şi „calea Sakti-ei" şi, în Tantrele budiste, „calea nirvănei"). Din sediul ei originar, pe care-l ocupă în profanitate, energia *kundalinî* urcă pînă în creştetul capului. în general, forţei astfel trezite i se atribuie analogic o natură igniformă, motiv pentru care unele texte îi înfăţişează trezirea şi ascensiunea sub forma unui incendiu ce mistuie tot ce îi iese în cale şi anihilează orice condiţionări. Se poate vorbi, în acest sens, despre *suşumnă* ca despre calea-fulger a unităţii, în măsura în care ascensiunea se desfăşoară sub semnul unei împreunări ulte-

[8] In textele tantrice se înfîlneşte afirmaţia că energia *kundalinî* personificată „se bucură în îndrăgostit". Mai departe, ea e menţionată şi în tratate indiene de erotică Profană. Intr-un procedeu încântător menit să aducă o femeie în puterea bărbatului ?i să o facă lipsită de rezistenţă din punct de vedere erotic, îndrăgostitului i se pre-rie, printre altele, să evoce mental *kundalinlîn* pieptul, pe fruntea şi în „locuinţa zeului iubirii" (în vulva) femeii dorite — cf. R. Schmidt, *Indische Erotik,* Berlin, [ed]-a2-a, 1910, pp. 676, 677.

rioare a masculinului şi femininului, împreunare ce devine perfectă şi absolută la capătul căii *suşumnă,* în creştetul capului. Aici avem *excessus-ul,* Siva şi Sakti, zeul şi zeiţa se îmbrăţişează şi se împreunează, se produce o fuziune completă şi o dizolvare a principiului „sakti" în principiul „ăiva", echivalente cu „Marea Eliberare", cu reintegrarea transcendentă, cu depăşirea stadiului dual şi, în general, a servitutii cosmice.

In toate acestea, referirile la organism nu trebuie să ne ducă cu gîndul la procese care se epuizează în cadrul structurii corporale individuale. în tantrism, corpul este „cosmicizat", e conceput şi luat în funcţie de principii şi puteri ce acţionează şi în lume, şi în natură, potrivit corespondenţelor

tradiționale dintre microcosm şi macrocosm. Astfel, la yogin, ascensiunea *kundalinî-ei* ar comporta o serie de experiențe suprasensibile, o trecere atît prin „elemente" (ca în Misterele antice), cît şi prin stadii multiple ale ființei divers simbolizate în funcție de şcoli şi, în această Yoga, puse în legătură cu diverşi centri dispuşi de-a lungul căii axiale şi activați de energia *kundalinî,* pe măsură ce sunt cuprinşi în ascensiunea acesteia[9].

în forma de Yoga de care ne ocupăm în prezent, cheia întregului procedeu e prin urmare activarea energiei bazale, care rămîne şi puterea activă pînă la dizolvarea finală. Avînd în vedere relația pe care forța aceasta o are, în omul obişnuit, cu impulsul sexual şi cu procreația animală, într-unui din texte se spune că aceeaşi forță *kundalinî,* în cel ignorant produce servitutea, pe cînd în yogin eliberarea[10]. Este vorba, evident, de o dublă polaritate; din schimbarea polarității provine misterul transmutației şi al trezirii. Textele vorbesc în mod explicit de păstrarea forței lichidului seminal, *vîrya*; de „practica de inversare" *(ujăna-sădhana),* de „întoarcerea fluxului în sus" *(urdhvaretas)*[11]. Operația „întoarcerii în sus a fluxului seminal" este menționată încă din *Upanişade* (cf. *Maîtri-upanişad,* VI, 33;

; *fyJahănaraySni-upanişad,* XII, 1) şi în Hațha-Yoga în genere. în *Dhyă-nabindu-upanişad* (86) se poate citi: „Cel a cărui sămînță îi rămîne în corp nu mai are a se teme de moarte", iar în *Candilya-upanişad*

se spune: „Ori izbuteşti să cucereşti *bindu,* ori dă greş Yoga", *bindu* fiind unul din termenii care desemnează forța seminală, *vîrya.* Potrivit învățăturii şi simbolismului tantric, atîta timp cît *kundalinî* doarme, ea împiedică accesul Ia calea centrală, la *suşumnă,* ceea ce înseamnă că forța orientată în sensul sexualității obişnuite constituie un obstacol pentru procesul care, în locul procreației animale, ar conduce la renaşterea inițiatică. Astfel *kundalini* adormită este reprezentată şi într-un mod care astupă orificiul falusului lui Siva, prin care lichidul seminal al renaşterii în sus nu poate fi emis. Pe de altă parte se spune că atunci cînd energia vitală nu mai curge de-a lungul celor două linii laterale, aşa cum se întîmplă în viața ordinară a omului obişnuit, ci, după îndepărtatea obstrucției, se dirijează pe „canalul" central, pe *suşumnă,* condiționarea timpului e ! suspendată şi „arde focul morții". Se produce astfel o ruptură de nivel echivalentă cu criza care e desemnată în multe tradiții în general anume drept „moarte inițiatică". „Tu ce urci ca o dîrâ de fulger",se spune într-un imn către Zeiță, care se manifestă aici[12]. Ca atare, e firesc ca practicile respective să prezinte pericole grave; în texte se spune că cine trezeşte forța *kundalini* fără a avea

i pregătirea necesară şi cunoştințele unui adevărat yogin poate întîlni nu numai serioase tulburări, ci chiar nebunia şi moartea (nu moartea inițiatică, ci cea efectivă). Ca premisă indispensabilă pentru *kundalinl-yoga* sunt indicate de aceea disciplinele cele mai severe ale autocontrolului, ale concentrației mentale, ale purificării. Numai bărbatul care şi-a realizat în sine adevărata natură ca Siva e în măsură să reziste cînd o trezeşte, dezgoleşte şi activează pe Zeiță.

t Un text foloseşte chiar simbolismul unei văduve (care figurează [forța în starea sa de separare de Unu în faza descendentă, cînd e ca Şi cum n-ar mai avea nici un bărbat) şezînd între două fluvii, care reprezintă cele două curente menționate *(idă* şi *pingală)* ce reflectă 'i structura umană principiul Diadei; aceasta trebuie dezgolită cu I violență şi posedată, spune textul. Atunci va conduce la sediul suprem[13].

Pentru a-şi atinge țelul, *kundalinl-yoga* foloseşte în mare măsură tehnica respirației asociată cu posturi magice speciale ale corpului *(asana);* se spune că o anumită reglare a respirației, care cuprinde şi completa ei suprimare, e capabilă să declanşeze în chip adecvat schimbarea cursului obişnuit al energiilor subtile ale organismului. Ca un amănunt, aici vrem să menționăm doar că, împreună cu ic/3 şi *pingală,* sunt avuți în vedere şi alți doi curenți — *prăna-vayu* şj *ăpana-vayu* — care se unesc după inversarea direcției naturale urmate de fiecare dintre ei în existența obişnuită (şi anume cel dintîi direcția ascendentă, celălalt direcția descendentă). *Prăna-vayu* se află în legătură cu funcția inspirației, a absorbirii energiei vitale din mediul ambiant, pe cînd *ăpana-vayu* cu funcțiile secre-torii efluente. în ansamblu, aceste procedee yogice sunt numite *viprarîta-karanl* (procedeele inversării). Qt despre *ăpana-vayu* (care trebuie dirijat în sus, contrar tendinței sale descendente), inversarea poate prezenta interes în legătură cu energia care, conform fiziologiei hiperfizice a Yogăi, guvernează de obicei şi ejacularea lichidului seminal.

Dată fiind natura cărții de față, ne vom mărgini, în ceea ce priveşte *kundalini-yoga,* la această mențiune sumară, trimițînd, pentru un surplus de informație, la lucrarea noastră deja citată. Ne-am referit la ea ca la un exemplu deosebit şi bine- atestat de metodă „endogenă" avînd ca premisă un regim de castitate riguroasă. Aici, forța a cărei principală încarnare şi purtătoare în lumea

condiționată este femeia, şi anume Sakti, este trezită în sine însuşi, sub forma de *kundalinî;* de asemenea, tot în sine însuşi e realizată acuplarea magică şi teogamia, după ce o asceză preliminară l-a pus pe yogin în situația de a realiza principiul opus, principiul masculinului absolut şi transcendent, natura sivaică: *Vajradhara* („Purtătorul-de-Sceptru"), potrivit denumirii tibetane.

Misterul transmutației poate fi întîlnit şi în alte tradiții secrete; îl cunoaşte daoismul, şi deseori alchimia, atît cea occidentală, cît şi cea orientală, la el şi la tehnicile corelate face aluzie, prin intermediul unui limbaj simbolic, mai curînd decît la problematica transmutare a substanțelor metalice. Tocmai datorită potențialei polivalențe proprii oricărui simbolism ezoteric, în hermetismul alchimic schema operațiilor fundamentale e în măsură să admită şi o interpretare în termeni de tehnici sexuale. O asemenea interpretare nu e însă unică şi nu este nici obligatorie; dimpotrivă, d"[1] perioada de aur a acestei tradiții, cu excepția, poate, a lui Nicolas Flamei, nu ne-au parvenit informații despre maeştri care să fi lucrat în mod verosimil pe acest plan, adică făcînd uz de femei. Drept care vom menționa doar în subsidiar acea interpretare, cînd vom examina cîteva mărturii ale unor autori moderni care, în parte, au făcut uz de simbolismul hermetic anume în legătură cu realizările de care ne ocupăm. Interpretarea conceptului de *opus transformationis* în termeni pur inițiatici se situează însă în afara temei noastre; de altfel, această problemă a constituit obiectul altei căr|i a noastre[14].

în ceea ce priveşte daoismul operativ extrem oriental, se cuvine să facem aceeaşi distincție ca şi în cazul tantrismului, deoarece şi în acest caz un fel de transmutație endogenă de tip yogic se contrapune anei serii de practici explicit sexuale. Asupra acestora din urmă, vom reveni curînd. Referitor la cea dintîi, nu sunt întotdeauna explicite referirile, la sexualitate ca materie primă a transmutației. Ne vom mărgini de aceea la o simplă mențione, bazîndu-ne pe învățăturile conținute într-un text destul de fîrziu, *Tai I Chin hua Tsunh chih,* tradus şi în unele limbi europene sub titlul de *Misterul Florii de aur* [15] şi care oferă unele corespondențe interesante cu *kundalinl-yoga* indiană.

Şi în acest text daoist se porneşte de la dualitatea primordială — de la cea a lui *yang* şi a lui *yin,* după denumirile chineze — care e prezentă într-un singur individ, iar nu în două persoane de sex opus. în .bărbat, *yang* — principiul masculin — e prezent sub forma elementului luminos *hun* localizat în cap şi mai precis între ochi; *yin* — principiul feminin — e prezent, dimpotrivă, sub forma elementului întunecos *p'o,* care e localizat în partea inferioară a corpului, într-o regiune numită „spațiul forței", ceea ce ne duce cu gîndul la ideea femininului înțeles ca *sakti.* în doctrina chinezească dualitatea e redată şi prin termenii de *hsing* şi *ming,* traduşi prin „ființă" şi „viață" şi care trimit astfel la unul din aspectele cele mai esențiale ale Marii Diade; se spune că, o dată cu naşterea întru existența individuală, „ființa şi viața se separă şi din acea clipă nu se mai revăd", de bună seamă dacă nu intervin procedeele inițiatice expuse în text şi care au în vedere să readucă centrul ființei umane la „Marele Pol" *{T'si chî)* sau „Marele Unu" sau „Starea fără dualitate" *{wu chî),* care readuce în sine atît ființa cît şi viața, atît *yang-nl,* cît şi *yin-ul.*

Condiția omului obişnuit e cea a unei ființe în care „Centrul nu mai e apărat" şi principiul feminin *yin* (numit şi „sufletul inferior") înrobeşte principiul masculin *yang* (numit şi „sufletul superior"), silindu-l să-i slujească şi orientîndu-l spre exterior. Această direcție spre exterior e numită „Linia dreaptă ireversibilă" (ca atunci cînd eşti împins irezistibil înainte) şi comportă dispersia şi disiparea energiei vitale şi ale „sămînței originare". Punctul de plecare pentru reintegrare este, prin urmare, o intervenție menită să replieze energia asupra ei înseşi, să „facă să circule (sau să se cristalizeze) lumina", scop în care sunt avute în vedere practici de concentrare spirituală (aşa-numita „contemplare fixă", *chin kuari)* şi, pe lîngă acestea, ca şi în Yoga, practici respiratorii. După ce se obține schimbarea de direcție, după ce e inhibată antrenarea rectilinie spre exterior şi i se substituie o mişcare inversă şi, apoi,t> mişcare de „rotație", alte practici sunt menite să facă să coboare conştiința pînă în „spațiul forței". Aici se produce ruptura de nivel şi împreunarea celor două principii opuse, dar cu scopul ultim al unei „distilări a lui *yin* în *yang-u*\ pur". Restaurării stării originare „fără dualitate", numită şi „deschiderea Florii de aur", îi e asociată naşterea lui *kuei,* termen ce poate fi tradus prin „ființă divină activă". Nu e lipsit de interes să relevăm că ideograma chinezească pentru *kuei* e aceeaşi ca pentru fulger; am amintit mai sus relația stabilită de alte tradiții în misterul reintegrativ, numărul trei şi fulger.

Dominația asupra „seminței originare" şi reținerea ei constituie un motiv central al acestor învățături. Dar în textul la care ne referim, doar unele aluzii insuficiente ne-ar putea face să credem că această sămînță ar fi echivalentă cu *vlrya* indiană, că ar avea o raportare specifică la forța secretă a virilității, captată în mod obişnuit de către femeie cînd în actul amoros în carnea ei intimă se varsă

lichidul seminal masculin. într-un loc, este efectiv enunțat principiul fundamental al magiei sexuale, cel al transmutației în ceva salutar a ceea ce, în sine, ar avea caracteristici toxice, şi se spune: „Aici se face aluzie la împreunarea sexuală a bărbatului cu femeia din care iau naştere fii şi fiice. Nesăbuitul îşi iroseşte giuvaerul cel mai prețios al trupului său în plăceri neînfrînate şi nu ştie să-şi păstreze energia seminală, prin a cărei epuizare trupul se prăbuşeşte. înțelepții nu au alt mijloc de a-şi păstra viața decît suprimarea plăcerii şi păstrarea spermei."[16] Totuşi aici, în primul rînd, ne-am putea gîndi la o finalitate diferită de cea expusă mai sus, şi anume mai mult Ia un fel de existență prelungită ce ar corespunde simbolismului elixirelor alchimice de longevitate (temă des întîlnită şi în daoism) decît la reintegrarea inițiatică a ființei; în al doilea rînd, textul, relatînd cele ce i se atribuie unui vechi maestru, P'âng, şi anume că pentru a obține elixirul ar fi făcut uz de femei, afirmă că nu este vorba de o adevărată unire sexuală, ci de împreunarea şi sublimarea celor două principii, cel al luminii cristalizate *yang* şi cel al forței umede *yin.* Astfel, planul la care se referă învățăturile de acest gen ar fi în esență planul proceselor endogene, pe care misterul transmutației se săvîrşeşte direct în interiorul unei singure ființe („într-un singur vas", ca să folosim expresia hermetică) şi nu prin operații ce se efectuează prin unirea cu o femeie („operație cu două vase"). Despre textele daoiste cele mai vechi în care această a doua posibilitate e luată în considerare explicit vom vorbi ceva mai jos; premisele doctrinare, în acest caz, nu diferă însă de cele menționate adineauri, cînd ne-am referit la învățăturile cuprinse în *Misterul Florii de aur.*

53. Sexul în Kabbală şi în Misterele Eleusine

Domeniul pe care trebuie să-l examinăm acum este cel al tehnicilor utilizate în mod intenționat pentru a obține o ruptură de nivel extatică, mistică sau inițiatică cu ajutorul unirii sexuale efective dintre bărbat şi femeie considerate ca atare sau printr-o desfăşurare specială a acesteia. Ne vom referi de asemenea pe scurt la unele aplicații posibile ale magiei „operative" care au fost luate în considerare în unele medii, mai mult sau mai puțin în acelaşi context. Domeniul acesta se deosebeşte de cel deja tratat, adică de domeniul sacralizării şi al unirilor rituale, prin faptul că în acesta accentul se pune nu atît pe realizarea unor simboluri şi analogii cosmice, cît pe experiența pură. Nu se poate spune că unul l-ar exclude pe celălalt; vom constata, dimpotrivă, că regimul evocărilor şi transmutărilor constituie deseori premisa riguroasă a tehnicilor respective. în esență însă finalitatea diferă, nu este vorba de sacralizarea şi participarea ce se pot efectua chiar şi în cadre generice instituționale şi cultuale, ci constituie un fapt absolut al experienței individuale prin care, ca şi în Yoga, se poate produce o decondiționare a Eului. Aici, tot ceea ce, ca fenomen de transcendență parțială sau spontană, am văzut că este prezent şi în dragostea sexuală profană, este în mod nemijlocit luat în considerare, asumat, activat şi potențat. Cît despre materialul de informare, la tot ceea ce se poate întrezări în materie de tradiții secrete ale. diverselor civilizații, se pot adăuga toate considerațiile serioase şi demne de încredere cuprinse în unele scrieri ce provin din cercuri în care cunoştințele şi practicile de acelaşi gen par a fi fost continuate pînă în vremurile noastre.

Cu titlu introductiv, ne vom opri la unele idei care, în ezo-terismul ebraic şi mai cu seamă în hassidism, duc spre acest domeniu. în *Zohar* (I, 55 b), citim: „Sfîntul, binecuvîntat fie El, nu-şi alege sălaş acolo unde nu găseşte unirea dintre masculin şi feminin." O zicală talmudică sună astfel: „Trei lucruri au ceva din lumea de dincolo: soarele, sabatul şi unirea sexuală."[17] Şi tot în *Zohar* (III, 81a) stă scris: „Regele (Dumnezeu) caută ceea ce îi corespunde. De aceea Sfîntul, binecuvîntat fie El, sălăşluieşte numai în cel ce este una [cu El]. Cînd omul, în desăvîrşită sfințenie, realizează unul, El [Dumnezeu] e în acest unu. Şi cînd e omul numit unu? Cînd bărbatul şi femeia sunt împreunați sexual *(siwurga):..* Vino şi vezi! în clipa în care ființa umană, ca bărbat şi femeie, se află unită, luînd seama ca gîndurile să-i fie sfinte, ea e desăvîrşită şi fără pată şi e numită unu. Bărbatul trebuie, aşadar, să facă astfel, încît femeia să se bucure în acel moment, spre a fi o singură voință cu el, şi amîndoi uniți trebuie să-şi îndrepte mintea spre acel lucru. Aşa cum am fost învățați: «Cine nu şi-a luat o femeie e ca şium ar fi doar o jumătate» *(Jebamoth,* 83). Dacă însă bărbatul şi femeia se unesc, trup şi suflet, atunci ființa omenească e numită una, şi Sfîntul, binecuvîntat fie El, îşi face sălaşul în acest unu şi generează în el un spirit sfînt."[18]

Pornind de la asemenea idei în care, după cum se vede, se regăseşte motivul androginului, unele curente secrete ale kab-balismului nu au fost străine de practici de magie sexuală. Ca manifestare a uneia dintre aceste doctrine trebuie să luăm în considerare ceea ce a transpirat referitor la secta Sabbatienilor în corelație şi cu doctrinele expuse de către Jacob Franck. „Venirea lui Mesia" e interpretată aici ezoteric, fiind considerată nu ca un fapt istoric sau colectiv, ci ca un simbol al trezirii

lăuntrice individuale, al iluminării care eliberează şi conduce dincolo de Lege. Acestora li se asociază motivul specific sexual, în măsură în care forţa mistică a lui Mesia e plasată într-o femeie şi se afirmă că misterul trezirii şi al salvării se săvîrşeşte prin unirea sexuală cu o femeie. Franck spunea anume: „Zic vouă că toţi evreii se află într-un mare nenoroc deoarece aşteaptă venirea Mîntuitorului şi nu pe cea a Femeii." Prezentînd o anumită interferenţă cu doctrina despre Shekhina, această Femeie sau Fecioară sfîrşeşte prin a se confunda cu arhetipul feminin, cu Femeia unică existentă în fiecare femeie şi dincolo de orice femeie, astfel încît se spune: „Ea are în puterea ei multe tinere femei care, toate, îşi primesc de la ea forţa, aşa încît, dacă ea le părăseşte, ele nu mai au nici o putere." Pentru Franck, ea „este o poartă către Dumnezeu, prin care intri în Dumnezeu", şi adaugă: „Dacă aţi fi vrednici să o luaţi pe această Fecioară, în care sălăşluieşte toată forţa lumii, aţi fi în stare să îndepliniţi şi Opera, ci voi nu sunteţi vrednici să o luaţi." Prin Operă, se înţelege aici celebrarea unui mister sexual orgiastic, despre care se spune: „Prin mijlocirea acestei Opere ne apropiem de lucrul care e de-tot gol şi fără veşminte, drept care trebuie să reuşim a-l împlini." Se prea poate să vedem aici o corespondenţă cu acea „viziune a Dianei goale" de care am vorbit deja; în orice caz, din graţia dăruită de către această Fecioară kabbalistică ar proveni puteri şi revelaţii diverse, în funcţie de „gr adul" fiecăruia[19]. Idei de genul acesta trebuie să fi avut o legătură cu o învăţătură iniţiatică originară[20], a cărei divulgare a dus însă în cele din urmă la abuzuri şi deviaţii, întocmai ca în sabbatism unde, printre altele, *l* doctrina „misterului mesianic al trezirii"-şi a realizării Unului pare a fi dat loc unor orgii cu scopuri mistice, al căror centru îl constituie o tînără goală adorată cu diferite forme aberante de sexualitate: orgii în care s-a văzut pe drept cuvînt o reviviscenţă distorsionată a unor culte antice ale Zeiţei, precum cele ale lui Ishtar. Ca la kaulaşii tantrici şi la „Fraţii Spiritului liber" medievali, şi în aceste curente ebraice care fac uz de femeie şi de sex revine tema impecabilităţii Celui Trezit, cu referire la doctrina kabbalistică despre acel principiu al fiinţei umane ce nu poate fi pedepsit, orice ar face, deoarece ar fi „ca şi cum Dumnezeu s-ar pedepsi pe sine însuşi".

Cît despre Antichitatea clasică, se poate releva că în Misterele ei cele mai celebrate, şi anume în cele eleusine, căsătoria sacră, pe lîngă faptul că avea valoarea generică a hierogamiilor simbolico-rituale, făcea aluzie la misterul renaşterii într-un context care, la origine, cuprinde destul de probabil sexualitatea ca mijloc, punîndu-se şi aici în evidenţă principiul feminin, femeia divină. Tonul mărturiilor în acest sens ale cîtorva autori creştini nu poate fi atribuit numai unor intenţii denigratoare sau scandalului puritan. Clement Alexandrinul, Theodoret şi Psellos afirmă concordant că în Mistere organul feminin, numit eufemistic şi mistic KteTq YuvaiKeToq, era înfăţişat privirii celor ce se iniţiau aproape ca instrumentul necesar pentru săvîrşirea misterului. Şi Grigore de Nazians, referindu-se la Demetra, zeiţa acestor Mistere, spune că îi e ruşine „să expună la lumină ceremoniile-nocturne ale iniţierii şi să facă din obscenităţi un Mister"; el reproduce şi un vers în care Demetra e descrisă ca *anasyromene* (adică femeie care-şi arată sexul ridicîndu-şi poalele), în scopul de „a-i iniţia pe cei în-drăgostiţi de ea în riturile care se celebrează şi astăzi în mod sim-

[20] De altfel, se pare că kabbalismul nu ar fi ignorat practicile similare celor ale Yogăi indiene, bazate pe fiziologia mistică sau hiperfizică: se reţine că în corpul omenesc sunt prezenţi *sephiroth-ii,* adică principiile metafizice studiate de Kabbală, dispuşi ca un copac cu trei trunchiuri — şi la fel ca şi în Yoga se vorbeşte despre doi curenţi laterali ce trebuie uniţi pentru ca forţa rezultantă să poată parcurge direcţia axială şi tot aici se vorbeşte despre unirea sephiroţilor corespunzători principiului masculin şi celui feminin, Tatălui şi Mamei, Soţului şi Soţiei, Dreptei şi Stîngii pe linia centrală care cuprinde sephiroţii numiţi Kether (Coroană), Tiphereth (Frumuseţe), Jesod (Bază) şi Malkuth (împărăţie).

bolic."[21] Toate acestea ne îndreptăţesc să presupunem că sensul ceremoniei misterice simbolice, rămasă doar ea în prim plan în vremurile mai recente, era acela de a reaminti, dincolo de hierogamiile rituale înseşi şi de o împreunare sexuală a preotului cu preoteasa (ulterior, simulată doar şi ea), misterul resurecţiei aşa cum se poate el efectua prin intermediul sexului şi al femeii, considerată în ce o priveşte ca încarnare a Zeiţei. Astfel, Ia Eleusis, după săvîrşirea pe întuneric a ritului căsătoriei, se aprindea o lumină puternică şi hiero-fantul anunţa cu glas tunător: „Marea Zeiţă l-a născut pe Fiul sacru, Puternica l-a zămislit pe Puternic", şi în contextul uneia dintre cele mai importante mărturii[22], spicul arătat epopţilor ca simbol al renaşterii iniţiatice sacre e pus în strînsă legătură cu omul primordial androgin, cu *apoEvâdr\kx>q,* şi cu revenirea lui. Se adaugă „Augustă este într-adevăr procreaţia spirituală de sus şi puternic e cel ce a fost procreat în felul acesta." E posibil, aşadar, ca sub

semnul Misterului Marii Zeițe, şi Antichitatea mediteraneeană să fi cunoscut doctrina secretă a inițierii sexuale şi ca tot ce ştim despre Misterele Eleusine să fi fost doar o transpunere a acesteia pe plan cultual şi spiritual, fără a mai fi fost vorba de o punere în operă efectivă a sexului, dar folosind în schimb alte tehnici inițiatice şi misterice care, larîndul lor, aveau să se depotențeze treptat, astfel încît, pînă la urmă, acele Mistere s-au redus la echivalentul unui cult religios deschis aproape oricui.

Pentru a obține informații specifice despre tehnicile sexuale trebuie să ne raportăm la Orient şi, în primul rînd, la tantrism sub cel de-al doilea dintre aspectele mai sus menționate, cel în care s-a asociat cu „Calea Mîinii stingi" şi cu aşa-zisul „ritual secret". Aşa cum am arătat, acest ritual e rezervat celor a căror calificare, mai mult decît pur spirituală, este „virilă" sau „eroică" *(vira)* şi care sunt *dvandvătîtă,* adică sunt capabili să ignore orice dualitate de contrarii, bine şi rău, merit şi vină, şi orice opoziție analoagă de valori omeneşti.

54. Practicile sexuale tantrice

încă din Introducere am semnalat că Tantrelor le e caracteristic un fel de încadrare istorică a orientării lor specifice. Pornind de la concepția unei involuții tot mai accentuate în prezentul ciclu al omenirii prin succesiunea celor patru vîrste, constatînd că ne găsim acum în ultima dintre aceste vîrste, în aşa-numita „vîrstă întunecată" *(kali-yuga),* care este o epocă de disoluție, de prevalentă a forțelor elementare, o epocă aşa zicînd a unei Sakti fără nici o oprelişte, în timp ce spiritualitatea originară s-a pierdut aproape cu totul, calea indicată şi adecvată unei atare situații e cea care s-ar putea rezuma în formula „a călări pe tigru". E ca şi cum am spune să nu evităm o forță periculoasă şi nici să nu o contracarăm în mod direct, ci să ne prindem de ea şi să ne ținem bine, în ideea de a obține pînă la urmă victoria. De aceea, pentru Tantre nu mai are valoare obligativitatea secretului care se impunea altădată îrr legătură cu doctrinele şi practicile legate de „Calea Mîinii stingi" din pricina periculozității lor şi a posibilității abuzurilor, aberațiilor şi deformărilor[23]. Principiul fundamental al învățăturii secrete, comun atît curentului hinduist, cît şi celui budist al Tantrelor (cel de-al doilea corespunde în esență aşa-numitului Vajrayăna), e posibilitatea de transformare a otrăvii în remediu sau „nectar", este uzul în scop de eliberare al înseşi forțelor ce au condus sau pot conduce la cădere şi pierzanie. Se şi spune că trebuie folosit „veninul ca antidot contra veninului". Alt principiu tantric este că „plăcerea" şi „eliberarea" (sau detaşarea, renunțarea) nu se exclud neapărat una pe cealaltă, conform viziunii şcolilor unilateral ascetice. Ca scop, ni se propune să realizăm ambele lucruri deodată, să fim deci în măsură să alimentăm pasiunea şi dorința, menținîn-du-ne totuşi liberi. Se considera că nu era nimerit ca învățăturile de acest fel să fie revelate oricui. într-un text, se spunea că este vo/ba de o cale „dificilă ca mersul pe tăişul unei săbii sau ținutul unui tigru în frîu"[24]. în ce măsură, «ținînd seama de aceasta, metodele tantrice sunt cu adevărat adecvate azi, cînd imensa majoritate a bărbaților şi femeilor sunt cu totul lipsiți de calificarea necesară pentru a înfrunta asemenea riscuri, iată un lucru ce trebuie cîntărit cu multă grijă. Oricum, celor ce-şi închipuie că tantrismul ar oferi un alibiu spiritual comod pentru a te abandona simțurilor şi instinctelor proprii, trebuie să li se amintească faptul că în toate aceste curente se presupune o inițiere şi o consacrare preliminară, intrarea într-o anumită comunitate sau lanț *(kula)* de la care se poate obține o forță protectoare, în orice caz însă o asceză *sui generis,* o energică disciplină a autodominării la toți cei ce vor să se consacre practicilor de care ne vom ocupa. De altminteri, trebuie relevat că aceeaşi premisă e valabilă şi în cazul altor curente în care, e drept, se proclamă anomia, libertatea spiritului de orice legătură şi de orice normă a moralei curente, dar aceasta numai la capătul unui drum extrem de dificil. Aşa stăteau lucrurile la ismaeliții contemporani cu Şeicul Muntelui; la fel în curentele, mai sus menționate, ale „Fraților Spiritului Liber", ale Begarzilor şi Ortliebienilor, despre care s-a scris: „înainte de a ajunge la punctul în care orice plăcere le era permisă, ei se supuneau încercărilor celor mai dure; viața lor semăna cu cea a Ordinelor celor mai severe; aspirau să-şi frîngă voința, să-şi anuleze persoana ca să şi-o regăsească apoi ca o slavă pură în splendoarea divină... Erau obligați să se roage", să mediteze, să se exercite în actele cele mai respingătoare pentru noi. O dată ajunşi însă la libertatea spiritului, totul era îngăduit."[25]

Cît despre tantrism, rădăcinile lui ne duc pînă la substratul arhaic.al Indiei aborigene, căreia îi aparține nu numai motivul central al zeițelor de tip saktic, ci şi un ansamblu de practici şi de culte orgiastice. într-un domeniu învecinat cu vrăjitoria, unele forme obscure de tantrism se regăsesc în rituri cu ajutorul cărora, în speranța de a dobîndi puteri speciale, bărbatul încerca să capteze anumite entități feminine elementare — *yakşinl, yoginl, dakinî* — considerate uneori ca slujitoare ale zeiței Durgă, alteori ca emanații ale aceleiaşi zeițe, deseori însă cu interferența unor teme animiste,

fermecîndu-le şi supunîndu-le prin intermediul vrăjilor în persoana unei femei reale, îmbâtîndu-se şi posedînd-o trupeşte pe această femeie în locuri sălbatice, într-un cimitir sau într-o pădure[26]. Chiar dacă într-o formă grosieră, în aceste practici regăsim sistemul evocărilor studiat de noi sub multiplele sale variante în capitolul precedent, cu deosebirea însă că acum intervine faptul sexual concret. Tînăra femeie, mai întîi „demonizată", apoi violată, constituie fondul riturilor obscure menționate adineauri, în esență, ca şi tema fundamentală a înseşi formelor superioare de magie sexuală tantrică şi vajrăyanică.

în aceste forme, în primul rînd, conceptul de cuplu uman care se transformă în încarnarea momentană a cuplului divin etern trece din planul ritual generic al hierogamiilor în planul operativ. Principiile ontologice al lui Siva şi al Sakti-ei sau ale altor divinități echivalente, prezente în corpurile bărbatului şi al femeii, sunt astfel realizate; trebuie să ajungi, ritual şi sacramental, la o stare în care îți realizezi natura cea mai profundă, bărbatul simțindu-se efectiv ca „Siva", iar tînăra femeie ca „Sakti". Aceasta e premisa unei uniri sexuale care ar înceta să aibă un caracter exclusiv fizic şi carnal, pentru a căpăta şi unul magic, centrul ei de greutate deplasîndu-se în planul subtil (cel de care am discutat mai sus cînd am spus că momentul magnetic al oricărei iubiri sau dorințe sexuale constă într-o „beție sau condensare de lumină astrală"), climaxul şi extazul său suprem corespunzînd cu ruptura de nivel a conştiinței individuale şi cu realizarea bruscă a stării non-duale[27]. Acesta e cazul limită al „căii dorinței" — *Kăma-mărga* — care, în tradiția indiană, a fost pusă alături de alte căi de eliberare, de calea cunoaşterii, de calea acțiunii etc.

Să examinăm mai îndeaproape aceste diverse aspecte ale practicii tantrice[28]. Punctul de pornire e, pe de o parte, o capacitate specială de percepere sau de înregistrare a naturii feminine, pentru care trebuie să ne raportăm la tot ceea ce am mai spus cu privire la nuditatea feminină. Dacă, pentru aceste şcoli, orice femeie o încarnează pe Sakti sau Prakrtî, o femeie goală exprimă în chip ritual forța aceasta însăşi în stare pură, elementară, primară, nelegată de o formă anume, neocultată de individuație; cînd îşi scoate toate veşmintele, e ca şi cum femeia ar oferi privirilor această esențialitate. Astfel, Eliade scrie în mod just: „Nuditatea rituală a unei *yoginî* [partenera unui *vira]* are o valoare mistică intrinsecă: dacă în fața unei femei goale nu descoperi, în zona cea mai profundă a ființei tale, aceeaşi emoție terifiantă pe care o resimți în fața revelației Misterului cosmic — atunci nu mai există rit, există doar un act profan, cu toate consecințele ştiute", pentru că atunci utilizarea femeii, în loc să slăbească lanțul care ne leagă de existența condiționată, ajunge să-l strîngă[29]. Acestei condiții subiective, căreia i se asociază un regim de vizualizări intense, adică de proiecție mentală în femeie a unei imagini cultuale vizualizate, îi corespunde, în formele cele mai elaborate ale tantrismului Mîinii stîngi, un procedeu obiectiv în felul său, pentru care termenul tehnic folosit este *ăropa*; *ăwpa* înseamnă „crearea unei calități diferite", adică, în sens riguros, transsubstanțiere, în aceeaşi accepțiune în care e folosit cuvîntul în creştinism pentru misterul hranei euharistice săvîrşit de către preot, care ar produce în ea prezența reală a lui Cristos. în această privință, autorul indian deja citat spune că prin *ăropa* forma fizică *(rupă)* nu este negată, ci fiecare atom al ei e compenetrat de *svărupa,* adică de elementul primordial non-fizic care îi constituie esența din punct de vedere ontologic[30]. Aceasta se aplică prin urmare femeii. Pentru practica sexuală este calificată o tînăra în mod corespunzător inițiată şi instruită în arta pozițiilor magice *{mudră*), al cărei corp a fost trezit şi făcut viu prin *nyăsa*[3)]. *Nyăsa* e un procedeu sacramental cu ajutorul căruia în diverse puncte ale corpului (în „punctele vieții") este pus, introdus sau redeşteptat un „fluid divin". Putem vedea aici un echivalent al „demonizării" femeii, despre care a fost vorba în practicile obscure mai sus menționate, ca potențare a fluidului natural ce alimentează în femeia obişnuită magnetismul sexual şi constituie baza puterii ei de fascinație. în plus, o denumire a tinerelor folosite în aceste rituri este *mudră;* expresia i-a lăsat perplecşi pe orientalişti, deşi e cum nu se poate mai clară: *mudră* (literal: „sigiliu") e numele gesticulațiilor sau posturilor magico-rituale adoptate de yogini pentru a activa circuitul — sau a provoca închiderea circuitului — unora dintre curenții de forță subtilă ai organismului. Tocmai această funcție o are într-o măsură eminentă femeia în acuplarea magică, de unde (pesemne în legătură şi cu *mudrele* în sens propriu, adică cu pozițiile speciale adoptate în actul amoros) transferarea aceleiaşi denumiri asupra ei.

în aceste condiții, tînăra utilizată în asemenea practici se deosebeşte de femeile angrenate în simplele rituri orgiastice promiscue, şi anume în acelaşi fel — după cum vom vedea numaidecît — în care şi regimul acuplării diferă în cele două cazuri. Aşa cum printre „Supuşii Iubirii" s-a vorbit despre „doamna miracolului", aici se vorbeşte despre „femeia de excepție" *(viseşa rati),* care a

preluat substanța femeii transcendente sau divine (Rădhă, Durgâ, Candalî, Dombi, Sabaja-SurdarI etc. (identificată uneori chiar cu forța\ *kundalinî* sub forma personificată a unei zeițe); numai cu ea. şi nu cu o femeie obişnuită, cu *sămănya rati,* seţtoate atinge, în acuplare, ceea ce unele dintre aceste şcoli numesc *sahaja.* starea primordială non-dualâ care produce eliberarea încă din timpul vieții[32]. Nu tre- buie să ne gîndim'însă din acest motiv la ceva asemănător cu o vagă idealizare a femeii utilizate. în aceste cercuri ajung să fie uneori exaltate şi considerate drept cele mai potrivite fete de moravuri, uşoare provenite dintr-o castă inferioară, chiar dacă"se recurge în acest sens la o justificare simbolică: trăind în afara normelor sociale., morale şi religioase curente, tinerele acestea reflectă oarecum starea „materiei primordiale" nelegate de o formă anume[33]. Aceasta constituie o diferență specifică în raport cu căsătoria-rit, cu unirile de tip sacralizat, mai curînd decît magic, într-un cadru instituțional şi de castă*, despre care am vorbit mai sus. Revine de asemenea conceptul special de virginitate pe care l-am explicat deja (s 33), de vreme ce fetele utilizate în cultul Kaula (o subdiviziune a cul-\ tului tantric) sunt niknite „prostituatele fecioare" — *veşyă kumă-rika.*Unele şcoli vişnuite de orientare tantrică consideră că dragostea de tipul cel mai înalt e *paraklyă,* adică amorul nelegitim, respectiv unirea sexuală cu o fată foarte tînără sau cu o femeie care să nu fie propria soție (mai bine zis să nu fie una dintre propriile soții, dat fiind că în civilizația de care ne ocupăm poligamia e admisă). în discuțiile retorice care au avut loc în Bengal într-un mod asemănător cu cel de la „Curțile Iubirii" medievale din Occident, partizanii unirilor conjugale au fost întotdeauna învinşi de către cei ai unirilor libere (numite şi căsătorii ale lui Siva) sau nelegitime, drept care, ca model divin pe care cuplul uman ar trebui să-l reproducă şi să-l încarneze a fost foarte des indicată o pereche nu legitimă, ci adulteră, formată din Rădhă şi Krşna[34]. Drept justificare se invocă, pe de o parte, o rațiune psihologică, şi anume faptul că, în mod normal, de la o unire conjugală nu te poți aştepta la o intensitate emoțională şi pasională asemănătoare cu cea stîrnită în situațiile iregulare sau excepționale menționate adineauri; pe de altă parte, iarăşi, o rațiune simbolică, şi anume de adecvare a realității la un simbol: cum ținta este necondiționatul, unirea secretă, plasată în afara oricărei sancțiuni sau constrîngeri sociale şi reprezentînd deseori chiar o călcare a acestor constrîngeri, simbolizează mai bine „ruptura impusă de orice experiență religioasă autentică" (de fapt aici ar fi mai bine să spunem: inițiatică)[35]. Eliade observă în această ordine de idei că în ochii indienilor, simbolismul conjugal („Mirele" şi „Mireasa") utilizat în mistica creştină nu subliniază îndeajuns detaşarea de toate valorile morale şi sociale ce se impune aceluia care năzuieşte la absolut: de aici decurge şi alegerea, ca model ideal mitic, a unei perechi precum cea alcătuită din Rădhă şi Krşna[36] şi, ca tovarăşe ale siddha-şilor şi a unor tinere femei fără îngrădiri de castă, la care trebuie avută în vedere nu atît persoana, cît o anumită putere sau un fluid special capabil să alimenteze un intens proces de „ardere". Dacă bărbatului cu temperament slab i se interzice uzul altor femei decît a sa proprie, această restricție, după opinia predominantă a Tantrelor hinduiste, dispare şi nici o restricție extrinsecă nu se mai impune dacă ajungi în stadiul de *siddha-vira.* Despre gradarea, şi ea simbolic şi ritual condiționată, a nudității feminine şi despre faptul că numai inițiatul de grad înalt ar trebui să utilizeze tinere femei absolut goale, am mai vorbit.

Alt termen folosit pentru denumirea tinerei este *rati,* care înseamnă literal obiectul stării de *rasa,* de beție sau de emoție intensă. Şcoala Sahajiyă distinge trei tipuri de *rati*: *sădhăranî,* adică femeia obişnuită, care, în acuplare, caută numai propria satisfacție imediată; *samanjasă,* cea care caută o participare cu bărbatul; *samarthă,* care e fata capabilă de un abandon total şi supraindividual. Doar aceasta din urmă — se spune — e tipul potrivit de tînără femeie[37]. Şi dorința, *kăma,* în diversele sale grade, devine, în unele texte, obiect al unor distincții elaborate. în esență, dorinței animalice îi e opusă ceea ce s-ar putea numi „Marea Dorință, care uneşte trupul cu spiritul mult dincolo de unirea trupurilor în Mica Dorință"[38].

Interesant e apoi încă un amănunt asupra căruia ne-am oprit deja în alt context: la femeile care au fost utilizate în practicile tantrice se constată dispariția treptată a menstruației. Sexologii noştri moderni vor ține să vadă aici o consecință temporară a unor „disfuncții sexuale" care au fost provocate prin excese sau printr-o desfăşurare anormală a experienței sexuale. Putem însă atribui o cu totul altă semnificație unei asemenea împrejurări: ar putea fi vorba de un simptom fiziologic concret al unei transformări efective complete a posibilității demetrice (materne) în cea afroditică sau durgică în cazul tinerelor respective. Fenomene similare pot fi observate şi în alte contexte; ele sunt legate în general de o abatere a femeii de la funcția reproductivă. Ştim astfel bunăoară că Ioana d'Arc nu avea menstruație. în aceeaşi ordine de idei este glăsuitor şi faptul că femeile care au fost mame sunt

excluse de la practicile tantrice. Un autor modern rezumă[39] astfel teoria care, după toate probabilitățile, stă la baza acestei norme: „Aşa cum femeia îşi pierde virginitatea fizică o dată cu prima acuplare, ea şi-o pierde şi pe cea magică de îndată ce devine mamă", îi dispare, aşadar, şi aptitudinea de a fi utilizată în practicile tantrice de grad superior.

în măsura în care actul amoros uman trebuie să reproducă un gest divin s-ar fi putut deduce chiar din tipul de împreunare a zeului cu zeița, prevalent în iconografie, că în tantrismul Mîinii stîngi e adoptată în esență ca poziție rituală cea cunoscută sub numele de *vipartta-maithuna,* caracterizată prin imobilitatea bărbatului. Pe lîngă motivele simbolice deja indicate, în alegerea ei au avut probabil un rol important şi unele considerații de ordin practic; în primul rînd bărbatului trebuie să-i fie dată putința de a exercita în cursul acuplării o concentrație mentală particulară asupra a tot ce se petrece şi ia formă în conştiința lui, pentru a reacționa în chip adecvat, ceea ce îi este mai uşor de realizat dacă râmîne cu corpul imobil. Poziția e de altfel confirmată şi printr-una din denumirile date în acele medii atît femeii, *lați;* cît şi operației propriu-zise, *latS-sădhana,* pentru că *lată* (literal: liană sau plantă cățărătoare) are o legătură anume cu una dintre pozițiile femeii proprii acestei forme inversate de acuplare (tratatele de erotică profană au, în această privință, denumiri precum *latăveştitaka* şi *vrşădhirudhaka).* Expresia întîlnită în texte e în general „îmbrățişat de către femeie", şi nu invers, ceea ce ne face de asemenea să credem că femeia are un rol activ. Aşadar, şi pe acest plan sunt activate semnificațiile metafizice corespunzătoare esenței masculinului şi femininului, întocmai cum am arătat anterior.

55. Despre formele şi pericolele unirii sexuale în tantrism

Am arătat mai sus că formele inițiatice ale tantrismului se deosebesc de cele orgiastice şi printr-un regim particular al acuplării. Această conduită specială constă în inhibarea ejaculării, în reținerea spermei în clipa cînd toate condițiile, emotive şi fiziologice, ar fi întrunite pentru ca ea să se scurgă în femeie şi aceasta din urmă să fie fecundată. Chiar dacă exprimat deseori într-un limbaj cifrat şi mistic, acesta e un punct fundamental asupra căruia sunt de acord principalele texte ale diferitelor şcoli, *Haṭhayogapradîpikâ, Gorakşa-samhita.* cîntecele lui Kăhna, *Subhăsita samgraha,* şi mai multe opere Vajrayăna. în primul dintre aceste texte se prescrie ca şi atunci cînd, în cursul acuplării, *„bindu* [sperma] este pe punctul de a se scurge în femeie, bărbatul, printr-un efort "extrem, trebuie să o constrîngă să reurce... Yoginul care-şi reține astfel sperma învinge moartea, deoarece aşa cum *bindu* vărsat duce la moarte, la fel *bindu* reținut conduce la viață."[40] Toate acestea sunt evident în legătură cu doctrina despre *vlrya,* forța ocultă a virilității. Nu trebuie totuşi să luăm *ad litteram* unele expresii ale textelor care ne-ar face să ne gîndim la un proces exclusiv fizic, fiziologic, ca şi cum singurul lucru important ar fi economisirea substanței materiale a spermei. Cele menționate în această privință atît în tratatele tantrice indiene> cît şi în cele daoiste chinezeşti, prescriindu-se uneori chiar procedee drastice (cum ar fi o intervenție manuală în daoism sau, în textul hinduist mai sus citat, o acțiune în cooperare de strangulare a organului masculin în clipa ejaculării, acțiunii întreprinsă de organul feminin, care însă în mod normal e antiproductivă, deoarece de obicei ea suscită în bărbat senzații ce conduc, dimpotrivă, la criza ejaculatorie), toate acestea, o repetăm, trebuie luate sub un larg beneficiu de inventar. De asemenea, nu trebuie să ne imaginăm lucrurile într-un mod grosier atunci cînd, deopotrivă în *Haṭhayoga-pradlpikă* şi în *Dhyăna-bindu-upanişad* se recomandă întreruperea respirației cu ajutorul procedeului numit *khecari-mudră,* cu care fachirii şi yoginii pot intra şi într-o stare cataleptică. Anume că atunci, cum spune textul, ejacularea nu survine „nici dacă eşti îmbrățişat de o femeie tînără şi arzătoare". E însă greu de imaginat că un bărbat poate ajunge la aşa ceva fără a se izola complet şi a se detaşa psihic de situația erotică, lucru ce ar distruge tocmai procesul fundamental de amalgamare fluidică şi ar reduce totul la o bravură-mai degrabă lipsită de gust, ducîndu-ne cu gîndul la cuvintele pe care, potrivit unei anecdote, le-ar fi rostit Phrynes cînd a refuzat să plătească rămăşagul făcut cu Xenocrates, spunînd că ea îşi propusese să însufleţească un bărbat, nu o statuie. împreună cu îndreptarea gîndului spre alt obiect, oprirea respirației este unul din mijloacele avute în vedere şi de tratatele fndiene de erotică profană pentru a împiedica sau întîrzia emisia lichidului seminal. Dar în operațiunea yogică, lucrurile, fie şi doar puțin aprofundate, stau altfel. Neîndoielnic, şi respirația e utilizată pentru ca acuplarea să nu-şi aibă consecința firească şi „sămînța să nu curgă în jos"[41]. Nu e însă vorba de a paraliza procesul intern printr-o sincopă sau printr-o retragere. liste vorba mai degrabă de a desprinde faptul emoției erotice liminale de condiționarea sa fiziologică, situație care la omul normal e aproape obligatorie şi constă tocmai în ejaculare.

în acest context, neemisia lichidului seminal poate avea semnificația atît a unei cauze, cît şi a unui

efect. Este efect atunci cînd e prezentă o dorinţă cu deosebire exasperată şi rafinată (şi curînd vom afla dintr-un text că în cercurile tantrice se aplică şi un adevărat antrenament preliminar pentru aprinderea unei atare dorinţe). Chiar în domeniul sexualităţii profane sunt atestate cazuri în care, la bărbat, un asemenea grad de dorinţă poate inhiba rezultatul fiziologic normal al acuplării. în plus, acest fenomen se produce ori de cîte ori conştiinţa se deplasează pe planul subtil, deplasarea comportînd o anumită disociere a proceselor psihice de cele organice paralele. La fel stau lucrurile şi în domeniul profan; se ştie că utilizarea stupefiantelor şi, uneori, chiar şi a băuturilor alcoolice — adică a unor mijloace materiale ce pot provoca o deplasare parţială şi pasivă a conştiinţei ordinare către planul subtil — face ca bărbatul obişnuit, în acuplare, să nu mai izbutească obţinerea ejaculării ori să reuşească doar cu mare dificultate. în atare împrejurări se poate însă experimenta o formă difuză extatică şi prelungită a „plăcerii", similară celei care, uneori, chiar şi fără poluţie, e încercată în timpul somnului, adică într-o condiţie ce corespunde şi ea stării subtile: şi tocmai în vederea acestui efect în *ars amatoria* profană antică sau orientală au fost utilizate şi unele stupefiante. Or, pe baza tuturor acestor presupoziţii şi orientării interne particulare pretinse, trebuie să presupunem că operaţia sexuală tantrică are loc — nu altminteri decît orice altă operaţie magico-rituală — nu în starea de conştiinţă obişnuită, ci într-o stare de beţie lucidă şi aproape de transă (o „îmbătare de lumină astrală"), care comportă activarea stării subtile, prin aceasta, aproape automat, după cum am mai spus adineauri, fiind inhibată şi criza ejaculatorie fiziologică a orgasmului erotic. Această condiţie, negativă şi cauză, eventual, chiar de nevroze pentru amantul obişnuit"ce nu are alt scop decît să-şi accelereze orgasmul fizic pînă la satisfacţia trupească bruscă şi de foarte scurtă durată, în practicile tantrice se prezintă, dimpotrivă, ca o condiţie pozitivă, pentru că înlesneşte inhibiţia internă, nu pur şi simplu fiziologică, şi transformarea subsecventă atît a forţei trezite, cît şi a întregii experienţe provocate de către femeie şi acuplare, în acelaşi timp, trebuie să privim cel de-al doilea aspect, şi anume oprirea emisiei seminale în curs, de astă dată nu ca pe un efect, ci oarecum ca pe o cauză a deplasării conştiinţei şi, la limită, a fenomenului transcendenţei. Intervenţia inhibitivă violentă a aceluia care — după cum se spune într-un text — „pe toate treptele emoţiei nu trebuie să-şi piardă autocontrolul", în clipa supremă a acuplării şi a amalgamării cu femeia poate produce o situaţie traumatică, o ruptură de nivel a conştiinţei, aşa zicînd o fulgerare, reprezentînd gradul extrem al crizei care se întîlneşte şi în erotica profană, deşi numai într-o condiţie de pasivitate, de conştiinţă diminuată şi de orgasm fizic al amantului. Acelaşi este, eventual, şi scopul tehnicii de oprire a respiraţiei în clipa în care, procesul fiziologic corespunzător aflîndu-se în plină desfăşurare, ar fi pe punctul de a se produce emisia seminală: anume pentru a debranşa forţa trezită de respectiva condiţionare fiziologică şi pentru a o face să acţioneze pe un plan diferit, ca forţă care, pentru o clipă, să distrugă efectiv limita individuală, „să ucidă" sau „să oprească funcţia raţională".

în comentariile la un text citat de Eliade[42] se spune tocmai că imobilizarea spermei provoacă şi oprirea gîndirii. „Mentalul *(manas)* e ucis" *(excessus mentis,* dar ca extaz activ). Chiar atunci însă — se adaugă — îşi face începutul şi absorbirea „grăuntelui puf de lotus", a ra/as-ului feminin.

Asupra acestui ultim punct vom reveni. Deocamdată e însă clar că esenţa acestor practici constă în activarea extremă şi conştientă a I dragostei „fizice" ca „forţă care ucide" (care „îl ucide pe întunecatul tiran", adică Eul individual, după spusa lui Gelăleddîn Rumî)[43]. Cu fluidul şi cu „focul" său femeia furnizează o substanţă care dizolvă şi eliberează, otrava prefăcîndu-se în Apă a Vieţii. Ca atare, în textele tantrismului budhist, *yoginî-ei* (tovarăşei yoginului) îi este atribuită puterea de „a elibera esenţa Eului", fiindu-ne prezentat un Buddha care, în felul acesta, cu alte cuvinte graţie utilizării femeii, dobîndeşte trezirea şi ajunge la nirvana[44]. în această ordine de idei decisiv e momentul amalgamării complete, al aşa numitului *sama*-rasa, termen tradus greşit de către Shadidullah, într-un mod aproape profan, prin „identitate a plăcerii" în acuplare[45]. în realitate este vorba de ceva cu mult mai profund şi mai radical, fie şi datorită faptului că are drept complement oprirea, imobilizarea şi unirea dintre *Sukra* şi *rajas,* cuvinte ce indică „sămînţa" masculină şi cea feminină. Cum în tehnicile pur yogice suspendarea respiraţiei se încadrează în tehnicile folosite pentru trezirea *kundalinî-ei,* aceeaşi putere e atribuită şi opririi respiraţiei şi spermei în momentul suprem al amalgamării erotice; şi prin acest mijloc se poate trezi forţa *kundalinî* şi poate fi provocat curentul ascendent fulgurant al unificării. Atunci, „identitatea plăcerii" (celor doi) nu mai este doar cea spasmodică şi carnală de cîteva clipe, după atingerea căreia procesul se epuizează şi unirea încetează. în loc de sfrrşit, ea devine un început şi chiar prin *sukha,* plăcerea, survine *ăropa,* adică o transsubstanţiere. Ea este „fixată" într-o stare în felul ei continuă („nu cunoaşte creştere şi

descreştere") care reprezintă dimensiunea transcendentă a întregii experienţe. în această privinţă, e ca şi cum unirea s-ar produce pe un plan non-fizic fără a se limita la un singur moment; se vorbeşte de *sahajaukha,* adică de plăcerea-extaz „negenerată" sau „necondiţionată", noţiune pentru înţelegerea căreia trebuie să ne raportăm la teoria tradiţională despre elementele eterne şi omniprezente. Potrivit acestei teorii, focul, de exemplu, există ca element pretutindeni, identic sieşi, în afara spaţiului şi timpului; procesele de combustie nu îl „produc", ci doar oferă condiţiile care în mod normal sunt necesare pentru apariţia lui într-un loc dat şi într-un moment dat: Un yogin poate însă să şi evoce focul „în sine", independent de. atare condiţii. De asemenea, se concepe o plăcere negenerată, continuă, independentă de spaţiu şi timp, care e cea corespunzătoare unirii eterne dintre masculinul şi femininul cosmic, în chip mitologic: unirea dintre Zeu şi Zeiţă, Siva şi Sakti, Rădhă şi Krşna. Faţă de această plăcere, „care nu vine şi nu pleacă", plăcerea încercată la un moment dat de către o pereche de îndrăgostiţi nu ar fi decît o apariţie particulară şi fugitivă a ei în timp, legată de condiţionările deopotrivă fiziologice şi psiho-emotive ale acuplărilor umane. Or, în împrejurările magico-rituale tantrice ar avea loc tocmai manifestarea „plăcerii în sine" atemporale legate de starea non-dual㠹 de unitatea supremă, de incondiţionat[46]. Apogeul care, în unirile normale, e trăit pe

[46] Se spune că această plăcere „negenerată" în starea transcendentă şi continuă e resimtită în unele experienţe de după moarte (cf. G. Tucci, *U Libro tibetano del Morto.* Milano, 1949, pp. 130, 201). E posibil ca aceasta să apară întîmplător la unii bărbaţi cu temperament anormal, la care se poate constata o repetare neîntreruptă a fenomenului Jimi-nal de orgasm fie în cursul unei acuplări, fie de-a lungul aceleiaşi zile; în relatările lui Kinsey sunt citate cazuri de un număr inimaginabil de ori pe zi, dar mai ales la femei, întrucît la femeie desprinderea faptului psiho-emotiv de condiţionările fiziologice cele mai stricte este uşor de realizat. Dacă în atare cazuri persistă nivelul obişnuit, fizic al conştiinţei, ne aflăm în domeniul patologiei, care, aşa cum am mai spus, ar fi bogată în învăţăminte dacă ar fi studiată pornindu-se de la raportări ezoterice adecvate.

durata unui singur moment, confuz, în clipa în care sperma se scurge în femeie şi e captată de către aceasta, acest apogeu este „fixat" sau stabilizat, printr-o schimbare de plan; el dă loc unei stări de durată considerabili („fără sfîrşit"), întrucît nu mai e condiţionată fiziologic şi considerată mai cu seamă de Tantrele budiste ca prag al Marii Eliberări şi al „iluminării desăvîrşite". Unda plăcerii rezultate devine identică cu cea a gîndului-iluminare *(bodhicitta)* care se aprinde şi urcă de jos către cap, ca în Yoga.

Această continuitate este alimentată, ca flacăra de combustibil, de substanţa subtilă a femeii; şi aici intervine tocmai ceea ce în textul mai sus citat se numeşte absorbirea *rajas-ului* în starea *în* care emisia seminală este oprită. Se dezvoltă astfel împreunarea alchimică a lui Siva imobil, fix> cu substanţa soţiei sale, într-un.j sens activ care în cele din urmă duce dincolo de însuşi momentul; exclusiv extatic.

Din texte nu rezultă cu claritate dacă tehnica opririi trebuie practicată în cursul acuplării, nu numai de bărbat, ci şi de *mudră* sau *sakti,* adică de tovarăşa sa. Există o tehnică corespunzătoare şi pentru femeie, cunoscută sub numele de *amarolî-mudră* [47], dar separat, cuprinzînd numai puterile speciale pe care ea le-ar procura femeii, fără a se spune nimic despre un sincronism cu actul analog al bărbatului. Oricum, această tehnică prevăzută pentru femeie nu face decît să confirme latura nefiziologică a unor procedee asemănătoare, în cazul femeii nu e vorba, de fapt, de inhibarea unui proces de ejaculare şi de reţinere a unei substanţe comparabile cu sperma masculină; după cum se ştie, la femeie există secreţii vagi-nale şi, parţial, uterine, mai ales cele ale glandelor lui Bartholin (secreţii numite în tratatele indiene de erotică profană „apă a iubirii" sau „apă a zeului iubirii"), care de obicei îşi fac apariţia încă de la instalarea stării generale de excitaţie sexuală, fără a fi localizate într-un singur moment de criză, aşa cum se întîmplă la bărbat cu ejacularea. Termenul cel mai utilizat în tratatele tantrice, *rajas,* are mai multe semnificaţii. Una din ele este „menstră". Evident, nici nu poate fi vorba ca femeia să oprească ceva asemănător în cursul unei acuplări; trebuie să fie mai degrabă forţa a cărei apariţie e resimţită în apogeul erotic şi pe care, la nevoie, şi femeia va trebui să o capteze şi să o fixeze: forţă care, la femeie, este pandantul acelei *vîrya,* al virilităţii transcendente a bărbatului şi care, în cazul ei, se situează în acelaşi raport faţă de menstră în care se situează *vîrya.* faţă de sămînţă ca spermă. Tocmai această forţă era concepută de către antici ca „sămînţa feminină", necesară, după ei, pentru procreaţie. Cu prea multă grabă a fost declarată eronată şi fantezistă această concepţie despre „sămînţa feminină", profesată şi în Europa pînă în secolul al XVIII-lea, deoarece problema respectivă fusese întîmplător asociată cu menstruaţia şi cu secreţiile vaginale. „Sămînţa

feminină" are, ca şi *vîrya,* un caracter hiper-fizic; considerând însă tot ceea ce, la femeie, în genere, constituie în mod normal aportul pentru procreaţie, se poate prea bine vorbi de un tot psiho-fizic, care, în aspectul său fizic, include şi menstruaţia şi secreţiile. Cînd în Tantre se vorbeşte despre sămînţa masculină şi despre sămînţa feminină ca despre două principii care, unindu-se, generează curentul ascendent al iluminării în acelaşi mod în care, în acuplarea obişnuită, sperma şi ovulul, unindu-se, dau naştere nucleului primar al embrionului, trebuie să ne referim efectiv la acele corespondente hiperfizice detaşate, oprite, fixate şi aduse în situaţia de a se contopi: şi nu fără rost sunt stabilite în textele şcolii Vajrayăna corespondenţe între acestea,şi cei doi curenţi, *idă* şi *pmgală* sau *Mană* şi *rasană,* care, în Yoga pură, ascetică, sunt oprite şi făcute să conflueze, după cum am mai spus[48]. Dacă vrem să traducem *rajas* prin „menstre" şi dacă vrem, aşadar, să considerăm menstruaţia în sens propriu, menstrele ar putea fi înţelese şi în termenii acelei forţe magice ambigue sau *mana* specială, despre care am vorbit mai sus (cf. s 36); reţinerea lor ar avea o legătură cu conversiunea completă a posibilităţii materne a femeii în cea pur afroditică, efectul probabil fiind o extremă saturaţie sexuală fascinator-demonică la tipul respectiv. Putem însă lua în considerare şi alta dintre semnificaţiile termenului sanscrit *rajas.* Pe lîngă „roşu" (de unde relaţia cu menstrele), pe lîngă semnificaţia filozofică prezentă în doctrina tradiţională despre *guna,* pe lîngă cea „polen" sau „pulbere fecundatoare" a unei flori (cu deosebire a lotusului), *rajas* mai are un înţeles sinonim cu *tejas,* „foc" sau „energie radiantă". Aceasta ne duce exact la natura substanţei subtile a femeii, considerată de textele vechi în termeni similari prin compararea unirii sexuale cu un sacrificiu prin foc, iar a femeii sau a organelor ei sexuale cu flacăra aceluiaşi foc[49]. Este substanţa ce alimentează procesul de dizolvare şi de unificare extatică în cursul acuplării magice. Pesemne vechea inscripţie egipteană: „Ca focul arde trupul femeii", nu are doar o semnificaţie profană.

Dacă vrem să facem inteligibilă teoria potrivit căreia starea transcendentă este obţinută prin împreunarea dintre *Sukra* şi *rajas,* dat fiind că aceşti termeni nu pot fi luaţi în prezentul context în accepţiunea lor literală materială (speYmă şi sînge menstrual), ci trebuie să ne referim la cele două principii, masculin şi feminin, pe care trebuie să fim în măsură a le conserva şi fixa, împiedicîndu-le disiparea şi degradarea în procesul fiziologic animal, date fiind toate acestea, este, aşadar, de presupus o intervenţie sincronă a femeii în *samarasa.* în *DohăkoSa* se spune într-adevăr că nu numai *siikra-u\,* ci şi ra/as-ul („sămînţa feminină") este imobilizat pentru ca starea vizată de procedeu să se poată produce[50]. Doar în practicile sexuale daoiste, care au în parte o orientare diferită, se pare că lucrurile nu stau sau nu stau întotdeauna aşa. Paracelsus a scris într-un loc: „Dumnezeu a preordonat naşterea astfel încît fantezia să fie repartizată în două persoane, imaginaţia uneia adaptîndu-se imaginaţiei celeilalte, în bărbat la cea a femeii şi invers. Aşa încît bărbatul singur are doar jumătate de imaginaţie, dar împreună cu femeia are una întreagă."[51] Această idee şi-ar putea găsi o aplicaţie potrivită şi în situaţia de care ne ocupăm: integrarea a două imaginaţii vii şi aşa zicînd magnetizate de dorinţă, care se întîlnesc, trebuie să fie cu siguranţă pandantul intern al regimului tantric de acuplare.

[49] O denumire frecventă pentru femeie, cînd se vorbeşte de împreunarea sexuală, este *suryă,* adică soarele pus la feminin. Aceasta ne duce la aspectul oarecum pozitiv al aceleiaşi energii, la aspectul ei „strălucitor". în acelaşi context, putem aminti că în Grecia anumite tipuri de femei fascinâtoare şi „magiciene"', ca bunăoară Circe şi Medeea, au fost considerate şi ca Heliade, adică de descendenţă „solară" — cf. K. Kerenyi, *Tochter der Sonne,* Ziirich, 1944, Drept corespondenţe pe un plan mult mai condiţionat s-ar putea cita unele senzaţii exprimate de către poeţi, de ex.: în prezenţa ei avea mereu „senzaţia că este învăluit într-un eter incendiat, într-o aură vibrantă", drept care îşi aminteşte că într-o seară, copil fiind, „pe cînd traversa un cîmp izolat, se simţise înconjurat deodată de flăcări rătăcitoare şi de frică ţipase" (D'Annunzio); ca efect al boarei unei respiraţii feminine: „Şi dincolo de simţuri în suflet ajunge / un parfum sălbatic şi înţepător *I ca o rouă arzătoare* ce se topeşte / în sînul unui mugur îngheţat" (Shelley). A. Leger: „O, femeie şi *febră* devenită femeie! Buzele care te-au gustat nu mai gustă moartea."

în sfîrşit, în ceea ce priveşte coparticiparea femeii la procesul de fixare, ea pare a fi necesară şi dintr-un motiv practic, de vreme ce, în postura rituală inversată, *mudrS* are de jucat ea însăşi rolul activ. Abandonîndu-se cursului normal, cu crize şi sincope, al experienţei erotice, e destul de clar că aproape nici o femeie nu ar putea susţine acest rol pînă la capăt şi că nefuncţionarea ei ar bloca întregul proces.

în rest, pot prezenta interes unele expresii curioase ale şcolii Sahajiya referitor la regimul acuplării: „în dragoste stă fiorul bucuriei şi deasupra acestui fior curgerea [intrarea în funcţiei a stării

continue] şi apoi e curgerea de deasupra curgerii [este apariţia noii stări, prin fixare]." „Este apă pe pămînt şi pe această apă urcă valul; dragostea rămîne pe acest val [referire la depăşirea momentului crizei erotice]: e oare cineva aici care ştie asta?"[52] Şi: „Să te cufunzi în adîncimile oceanului fără să te uzi cumva", „să legi un elefant cu ajutorul unui fir de păianjen"[53]: toate acestea sunt aluzii la amănunte ale artei interioare ce trebuie aplicată. Am mai vorbit despre comparaţia cu călărirea pe un tigru, altfel spus cu o situaţie ce nu admite, cu riscul unor consecinţe grave, întreruperea, pentru că atunci tigrul ar sări la cel ce a renunţat să-l călărească şi l-ar înşfăca. Despre urmările pe care le poate avea eşuarea practicii vom vorbi mai jos.

Cîteva cuvinte despre tipul de pregătire pretins de aceste practici, în formele lor superioare. Regula este ca tînăra femeie să fie mai întîi „adorată" şi abia după aceea „posedată" (şi în ritual, chiar şi în cel al unor practici colective', sunt indicate două poziţii distincte ale cuplului, pentru prima fază cu femeia la dreapta, pentru cea de-a doua la stînga bărbatului). „A adora" înseamnă, la nivelul său cel mai înalt, „a face obiectul unui cult", realizînd în femeie prezenţa zeiţei ca Tară, cea care oferă mîntuirea, sau a altor imagini cultice vitalizate de principiul feminin; avem aici oarecum o corespondenţă cu cultul femeii propriu „Supuşilor Iubirii" medievali. Detaliu interesant, în faza de adoraţie, bărbatului, deşi are natura lui Krşna (masculinul divin), îi e deseori atribuită o natură de Rădhă, adică de femeie. împrejurarea se explică în sensul că bărbatul, atîta timp cît rămîne în domeniul profan, aparţine femininului, nu posedă adevărata virilitate; el ar trebui să abandoneze prezumţia de a fi un *puruşa* (încarnarea virilităţii adevărate, imobile), dacă vrea să pătrundă în domeniul eternului[54]. Poate într-un context asemănător, în mistică sufletului i se atribuie deseori un rol feminin, şi anume cel de mireasă sau logodnică, în raport cu iubitul ceresc. în tantrismul vişnuit e menţionat uneori acest raport, fiind însă vorba de excepţii şi de dezagregări ale concepţiei centrale. I Procesul se desfăşoară în totalitatea sa în sensul unei depăşiri a acelei condiţii şi a unei inversări de polaritate: femeia adorată la început ca încarnare vie a zeiţei şi ca purtătoare a suprasensibi-lului, a forţei salvatoare şi iluminante, după cum s-a spus, este apoi posedată, fiind trecută de la dreapta la stînga.

Dintr-un manuscris bengalez rezumat de către Mahindra Mohan Bose[55] se pot culege unele date interesante asupra pregătirii pentru ritul sexual. Se are în vedere o lungă şi dificilă disciplină de alimentare a dorinţei şi, totodată, de înfrînare a acesteia. într-o primă fază, bărbatul trebuie să o slujească pe tînăra femeie (împrejurare în care se poate oarecum vedea un echivalent tehnic al „slujirii amoroase" medievale) şi să doarmă în aceeaşi odaie, la picioarele ei; apoi, vreme de patru luni, va împărţi cu ea acelaşi pat, avînd-o la dreapta sa, poziţie care, după cum am spus adineauri, este ce-a a fazei de „adoraţie"; vreme de încă patru luni va dormi cu ea avînd,-o însă la stînga sa, conţinuînd s-o dorească, dar fără contacte corporale. Numai după toată această perioadă e îngăduită acuplarea. Finalitatea ansamblului acestei proceduri destul de formalizate e în mod evident dublă: să alimenteze, pe de o parte, o dorinţă rafinată şi exasperată în apropierea fără contacte a femeii, aproape ca într-o chintesenţiere tehfiicizată a iubirii platonice; în al doilea rînd, să dezvolte autocon-trolul pînă la un asemenea grad, încît, chiar în cursul acuplării, în îmbrăţişarea femeii şi în contopirea disolutivă cu substanţa ei fluidică, ra/as-ul ei, să permită oprirea lichidului seminal şi devierea curgerii în punctul culminant al crizei erotice, al orgasmului.

Se poate vorbi prin urmare de o asceză preliminară *sui generis,* la fel cum în privinţa scopului suprem urmărit prin aceste tehnici se poate vorbi de o realizare superascetică deosebită de extazele mistice. Faptul capătă o expresie deosebit de limpede mai cu seamă în tantrismul budist, adică în Vajrayăna. Aceste şcoli au ajuns să conceapă un Buddha destul de diferit de imaginea lui obişnuită, un Buddha care l-ar fi învins pe Măra, zeul pămîntului şi al morţii, şi ar fi ajuns la iluminarea absolută, dobîndind şi alte puteri supranaturale, graţie riturilor de magie sexuală şi împreunării cu femei („ele sunt divinităţile, ele sunt viaţa", spune Buddha într-un text)[56]. De altfel, aici nu este vorba doar de sexul conceput ca unul dintre mijloacele de atingere a nirvănei. Punctul specific pe care vrem să-l subliniem este că în Vajrăyana starea supremă de *mahăsukha,* în care Buddha e unit cu Sakti a sa, e situat ierarhic dincolo de însăşi starea de nirvana privită unilateral, adică privită ca un extaz desprins de lume. Aceasta este esenţa doctrinei despre aşa-numitul „cel de-al patrulea corp" al Buddha-şilor, numit *mahăsukha-kăya;* tocmai prin faptul că sunt uniţi cu Sakti, sunt uniţi cu originea întregii manifestări, ceea ce înseamnă că sunt stăpîni atît ai imanenţei *(samsăra),* cît şi ai transcendenţei *(nin'ăna),* termeni care, în aceste şcoli, încetează a mai constitui o opoziţie. Cît despre experienţă, ne putem gîndi, aşadar, la o depăşire a stării extatice sau de simplu *excessus mentis,* dacă

acesta e înţeles în mod pasiv, „mistic". De altfel, acesta e un scop. ce a fost propus în mod conştient şi în alte curente ale metafizicii indiene. Se spune, de pildă: „Să nu îngădui minţii să se bucure de fericirea ce vine din condiţia extatică *(samădhi),* ci, prin practica distincţiei, elibe-rînd-o de ataşamentul nutrit pentru această fericire."[57]

în genere, semnificaţii asemănătoare se pot descoperi îndărătul simbolismului şi chiar în terminologia şcolilor de care vorbim. Dacă se concepe că fiecare bărbat este potenţial un buddha, femeia utilizată, pe lîngă numele de *mudră* (al cărui sens l-am explicat mai sus) şi de *ăakti* (pentru că o încarnează în mod tangibil pe Sakti), îl poartă pe cel de *vidyS,* care vrea să spună „cunoaştere" într-o accepţiune ce se confundă adesea cu *prajnă* = iluminare; cu alte cuvinte, femeia încorporează principiul care poate produce calitatea potenţială de „buddha" a bărbatului. în acelaşi context în care femeia „Supuşilor Iubirii" simbolizează „Madonna Intelligenza", Gnoza salvatoare, Sfînta înţelepciune care actualizează acel *intellectus possibile* prezent în iubit (cf. s 47), ea este aici simbolul viu al conceptului de *prajnă* (iluminarea) şi ţine închisă *prajnă* în profunzimile propriei sale fiinţe, în plus, în aceste şcoli misterul împlinirii e reprezentat foarte des prin simbolismul împreunării dintre *padma* şi *vajra;* aceştia sunt şi ei alţi doi termeni polivalenţi, deoarece admit simultan o semnificaţie abstractă, metafizică, doctrinară, şi o semnificaţie concretă sexuală. Ele pot face aluzie atît la organul sexual femeiesc, respectiv bărbătesc, cît şi la „matricea lui Buddha" pe de o parte, la sceptrul-fulger sau la „diamant" pe de alta (cele din urmă fiind simboluri ale forţei şi ale principiului fix, incoruptibil şi suveran al fiinţei). în alte cazuri, cei doi termeni sunt *prajnă* şi *upăya,* adică forţa-iluminare pe de o parte, tehnica, „mijlocul adecvat" sau „puterea activă", pe de alta, care, unindu-se, duc la realizarea supremă. Or, din nou, aici e vorba de o împreunare concepută uneori în termeni abstracţi, metafizici, exclusiv spirituali, iar alteori într-un cadru ce împiedică unirea principiului masculin cu cel feminin prin actul sexual săvîrşit de un bărbat cu o femeie, pentru că, încă o dată, aici există o corespondenţă ontologică, magică şi analogică între ei, acele principii şi tot ceea ce e desemnat de către termenii mai sus citaţi *(upăya* şi *prajnă)*[5]*. Or, ideea ce poate fi dedusă din acest context şi pe care voiam să o punem în evidenţă e accentuarea ce o obţine principiul masculin prin faptul că forţei-iluminări îi e conferit un caracter feminin, că în simbolismul hierogamic ea are rolul femeii posedate într-o acuplare de către bărbat şi că *vajra* poate asuma şi o semnificaţie falică, fapt general recunoscut[59]. E, acesta, un -indicator semnificativ pentru orientarea „magică" a unor asemenea curente; suntem readuşi oarecum la ceea ce am spus deja despre moartea Beatricei şi a Rahilei şi despre simbolismul hermetic al incestului.

Se poate pune întrebarea în ce măsură practicile sexuale tantrice conduc la aceleaşi rezultate ca trezirea pur yogică a *kundalinî-ei.* Din texte rezultă în mod destul de clar că această trezire e considerată ca fiind posibilă şf prin utilizarea femeii, în timp ce noi am atras atenţia la timpul potrivit asupra unor fenomene ale vieţii sexuale profane (de exemplu, în anumite cazuri de hebefrenie) care se explică în chip plauzibil ca efecte ale unei treziri parţiale a forţei bazale. în fiziologia hiperfizică a Yogăi se vorbeşte de un centru situat lîngă cel unde „doarme" *kundalinl,* numit *yonişţhăna,* şi se spune că în el, sub semnul dorinţei trupeşti, se şi poate produce o unire a lui Siva şi Sakti aproape ca o anticipaţie sau ca un reflex al unirii supreme care, potrivit învăţăturii yogice, se va săvîrşi, sus, în regiunea coronală. Şi aceasta ne face să presupunem că este posibilă o convergenţă a celor două tehnici. Există în acest sens şi alte texte în care femeia iubită şi posedată e înfăţişată ca simbolul viu al înseşi forţei *kundalinl* sau *candălî.* Opinia predominantă e însă că prin practicile sexuale~se poate accede doar în mod tranzitoriu la *sahaja,* stadiul suprem, stadiul non-dual de dincolo de Eu şi de non-Eu, dar că această cucerire este greu de stabilizat, ca şi cum ar fi vorba doar de un atac prin surprindere, şi nici nu se poate proceda la toate operaţiile concepute de Yoga pentru forţa *kundalinl* în ascensiune. Tocmai aceasta e obiecţia avansată de adepţii Yogăi pure împotriva practicilor mai sus indicate[60]. Conform acestora, chiar şi în textele tantrismului budist se vorbeşte uneori despre maeştri care, după ce au atins iluminarea prin intermediul practicilor sexuale, s-au ţinut după aceea departe de femeie şi au urmat altă cale, profesînd o doctrină severă. Nu acesta e cazul în mediile Siddha-şilor şi Kaula-şilor, ca să nu mai vorbim apoi de grupurile în care acelor practici li se imprimă chiar o orientare de magie operativă.

Dacă, aşa cum am văzut, riscurile unei treziri prost conduse a forţei *kundalinî* pot fi boala, nebunia sau moartea, nu e cazul să spunem că acelaşi risc e prezent şi în practicile sexuale, ba chiar în ele e mai mare, deoarece, din cauza orientării înnăscute a sexualităţii umane, este mai dificil să controlezi întregul proces şi să-l îndrepţi în sensul corect. Dacă în acuplare, *bindu-\x* (termen tehnic ce.

desemnează sămînța şi principiul corespunzător) cade, urmarea, în locul eliberării, va fi o şi mai puternică subjugare[61]. , îndeosebi, pericolul poate fi cel al unei intoxicații sexuale complete; după ce ai absorbit forța feminină în straturile cele mai profunde ale ființei, după ce ai activat energia elementară a sexului şi a dorinței, dacă transmutația, inversarea polarității, nu se produce din <:auză că, fie şi doar în inconştient, a rămas predominantă tendința către simpla plăcere copulativă, consecința poate fi o intoxicație fără scăpare a propriei tale ființe. în acest caz, se spune că, din condiția de om, poți regresa chiar pînă la aceea de „demon", de instrument al forței de care ai fi vrut să te slujeşti I doar ca de un mijloc. Acesta e şi pericolul a ceea ce unii numesc : „magia roşie". în timp ce caracteristica practicilor de tip tantric în formele lor superioare e utilizarea experienței sexului ca mijloc pentru a avea contacte cu suprasensibilul, caracteristica „magiei I roşii" e exact contrarul, şi anume utilizarea contactelor cu suprasensibilul (uneori cu ajutorul unor droguri) ca mijloc de intensificare a experienței sexuale şi, îndeosebi, de a prelungi anormal durata orgasmului şi a plăcerii, fără însă a-i schimba natura în sensul indicat mai sus. Pericolul practicilor de tip tantric este tocmai faptul că iau sfîrşit pe acest plan, fără a avea conştiința exactă a acestei împrejurări.

Există un mit grecesc pe care-l putem interpreta ca pe o dramatizare a acestui deznodămînt abortiv: e mitul cămăşii lui Nessos. Deianeira, ca să-l lege de sine prin dragoste şi dorință pe Heracles, îi trimite o cămaşă minunată pe care o primise de la Nessos, îmbibată cu un filtru de dragoste; era însă un filtru mortal, din pricina căruia Heracles şi-a simțit trupul otrăvit şi vinele i-au fost arse de un foc de nestins. N-a fost de nici un ajutor faptul că Deianeira şi-a dat moartea. L-a putut salva numai transfigurarea sa într-un foc sacrificial pe muntele Oița, unde însă focului i s-a substituit fulgerul divin; prin el, Heracles a fost transportat în sălaşul olimpic unde a primit-o ca soție pe Hebe, tinerețea veşnică. Semnificații profunde, valabile şi în ordinea de idei de care ne ocupăm acum, sunt vizibile în mitologemul acesta. Femeia elementară pe care ai evocat-o şi absorbit-o, pe care ai făcut-o să intre în tine, poate deveni principiul unei sete mortale şi inextingibile. Atunci numai o „fulgerare" olimpică te poate readuce la scopul originar şi dătător de nemurire al împreunării. *

Situația obsesivă este expresiv ilustrată într-un roman de G. Mey-rink, şi anume chiar în legătură cu ideile tantrismului. Aici se descrie un personaj supus puterii zeiței, activată într-o femeie ca într-o încarnare deosebită a ei, în asemenea măsură, încît pierde principiul virilității supranaturale (simbolizat aici printr-un fel de pumnal sau de lance, comparabil cu sceptrul-diamant — cu *vajra* — din doctrina orientală). Femeia, deja cunoscută fizic, începe atunci să acționeze în formă hipersensibilă sau subtilă sub înfățişarea unei imagini fascinante şi halucinante „a ochilor, a trupului, a întregii sale ființe nemiloase". Personajul în chestiune se exprimă astfel: „Sucubul a pus total stăpînire pe simțurile mele... a fost ca o sete necontenită, ucigătoare, pînă la limită, cînd ori cupa se face țăndări, ori Dumnezeu însuşi deschide temnița... Chinul meu s-a însutit, fiindcă Assia, aşa zicînd, începuse să acționeze pe un plan mai profund, mai puțin tangibil de către simțurile mele, dar făcîndu-şi mereu simțită apropierea mistuitoare. Dacă la început voința mea încercase să o alunge, acum tot această voință se întorcea împotrivă-mi şi mă simțeam pîrjolit de pofta după ea." în mii de imagini fascinante îi apare acum Goala, Sugătoarea, Distrugătoarea şi, identică în toate aceste imagini multiple de febră, de dorință şi de nuditate, femeia începe „să-l înfăşure în aura ei şi să pătrundă în el, crescînd în el şi în jurul lui", pînă cînd el ajunge să simtă că se află „ la limita pierzaniei, Ia marginea a ceea ce înțelepții numesc a opta lume, lumea distrugerii complete."[62]

Să amintim în sfîrşit că, după textele indiene, cine vrea şă aplice tehnicile sexuale ce conduc la *mahă-sukha,* trebuie să dispună, în afara unei perfecte stăpîniri de sine, de un corp sănătos fortificat cu ajutorul disciplinelor Yogăi fizice; *mahă-sukha,* adică extazul stării de unire, va duce la o întunecare a simțurilor, „la ceva asemănător cu un leşin"[63]. Detaliul acesta e important; îi putem vedea legătura cu stările negative ce se manifestă deseori chiar şi în erotica profană, mai ales la femeie, în cursul acuplării, luînd locul experienței transfigurante.

Am zăbovit ceva mai mult asupra riturilor sexuale tantrice deoarece ele ne prezintă, suficient de vizibile şi corelate, toate motivele principale întîlnite de noi cînd am examinat metafizica sexului atît în domeniul profan, sub forme neintenționale, pasive şi uzate, cît şi în cel al sacralizărilor tradiționale. în aceste rituri am regăsit sistemul evocărilor, transparentizarea şi activarea în individul de un sex sau altul a puterii care îi constituie natura sau rădăcina ontologică cea mai profundă. De asemenea, aici este examinat, ca parte dintr-un tot, regimul dorinței „platonice", stadiul subtilizat, psihic, de beție ce constituie esența oricărui eros, în timp ce în practici o presupoziție precisă e independența potențială de condiționările fiziologice obişnuite atît ale acestei dorințe, cît şi ale

apogeului „plăcerii" însuşi care se realizează în acuplare. Asocierea dintre moarte şi iubire (iubirea care ucide, moartea din iubire, „moartea" în spasm, în orgasm şi în delirul carnal) trece aici de la nivelul romantic şi exclusiv emoţional la cel efectiv, , obiectiv, al unei tehnici iniţiatice într-o experienţă în care soluţiei de continuitate, prăbuşirii care la cei mai mulţi caracterizează trauma sau criza ultimă provocată de împreunarea cu femeia, i se substituie b prezenţă în sine ce însoţeşte sau chiar determină ruptura de nivel, „uciderea minţii", fulgerarea „gîndului-iluminare", de dincolo de stadiul dual. în sfîrşit, atît doctrina androginului ca cheie a metafizicii sexului, cît şi ideea că sexualitatea în funcţia ei animalic reproductivă reprezintă o cădere se văd confirmate de către tehnicile inversiunii de polaritate şi ale reţinerii lichidului spermatic, ca şi de concepţia despre *kundalinî* care, trezită, devine forţa ce conduce spre *sahaja,* spre fără-de-moarte, spre incondi-ţionat, în loc să alimenteze cercul procreaţiei şi să întărească subordonarea faţă de ea. în aceste tehnici ne întîmpină într-adevăr un complex tipic în cadrul căruia, ca tot atîtea verigi ale unui lanţ unic, diversele elemente se leagă şi dau sensul exact al întregului de la care trebuie să pornim dacă vrem să înţelegem mai profund fenomenele, aspectele şi posibilităţile separate ale erosului şi ale iubirii sexuale, în cele ce urmează, vom oferi date despre alte tradiţii secrete,. situate pe aceeaşi linie a doctrineftantrice; noile informaţii pe care le vom putea aduna sunt însă mal fragmentare şi nu vom regăsi totdeauna aceeaşi claritate şi acelaşi nivel în legătură cu finalităţile superioare ale procedeelor.

56. Practici sexuale în daoismul chinez.

Referitor la practicile sexuale în daoismul chinez, izvorul principal de informaţii îl constituie materialul adunat de către H. Mas-p£ro într-un amplu eseu bine documentat, la care ne vom raporta aici cu precădere[64]. Ca perspectivă, trebuie să avem în vedere şi aşa-numita „artă secretă de alcov", curentă în China antică şi de care s-a ocupat R. H. van Gulik[65].

Se cade în primul rînd să clarificăm care sunt, în general, realizările prospectate de către daoism. Deşi Maspe~ro este o autoritate în materie de sinologie, să reţinem că el greşeşte cînd spune că în daoişm concepţia cea mai curentă este obţinerea nemuririi prin „dizolvarea cadavrului" *(shi kiai):* acesta e cazul în care iniţiatul daoist la moartea sa nu lasă în urmă un cadavru, ci în locul acestuia face să fie găsită o sabie sau o vargă-sceptru, iar el reînvie întrun corp nemuritor ce reprezintă transformarea esenţială a aceluia trecător. Dimpotrivă, după Masp£ro, învăţătura ezoterică daoistă s-ar referi la practicile cu respiraţia şi cu sexul. Or, lucrurile nu stau aşa. „Dizolvarea cadavrului" a fost avută în vedere şi în alte tradiţii, nu ca o idee religioasă obişnuită, ci ca termenul suprem la care un adept de cel mai înalt grad poate nădăjdui să ajungă. Creştinismul însuşi cunoaşte învăţătura despre Cristos cel înviat, al cărui trup dispare din mormînt, iar Pavel, preluînd fără doar şi poate noţiunea din cercurile misterice, vorbeşte despre un „trup al învierii". La acestea se poate asocia motivul personajelor mitice răpite sau dispărute în mod mistic, care figurează în multe tradiţii şi legende. Doctrina daoistă despre *shi kiai.* despre dizolvarea cadavrului, se încadrează în aceeaşi ordine de idei.

Dacă practicile secrete relatate de către Maspe"ro, pe de o parte, pot ţine de procedeele menite să conducă spre această realizare singulară — transmutaţia corpului în asemenea măsură, încît e sustras coruptibilităţii sale naturale şi dematerializat fără reziduuri — pot, pe de altă parte, să rămînă şi la un nivel considerabil inferior. De fapt, cînd în ele se vorbeşte de dobîndirea „vieţii eterne", e evident în cele mai multe cazuri că e vorba mai degrabă de „viaţă lungă" —*ch'ang-sheng*—, adică de un fel de prelungire supranormală a existenţei individuale, prin reducerea proceselor obişnuite ce consumă structura fizico-vitală şi subtilă a organismului. S-ar putea să ne vedem obligaţi a interpreta în acest sens operaţiile de reţinere, fixare şi nutrire a principiului vital originar, de care am văzut că se ocupă tratatul despre Misterul Florii de Aur; ar exista atunci o diferenţă precisă în raport cu scopul practicilor tantrice şi yogice indiene, pentru că acestea din urmă urmăresc mai degrabă depăşirea oricărei condiţjonalităţi şi „Marea Eliberare", chiar dacă se crede că se poate ajunge aici încă din timpul vieţii şi în corp. Pe de altă parte, în practicile daoiste în chestiune are o însemnătate esenţială şi operaţia de unire a masculinului şi a femininului, a lui *yang* şi a lui *yin,* echivalentă cu realizarea stării non-duale. Astfel, aceste învăţături dau impresia unei oscilaţii, poate nu fără legătură cu faptul că, după cum spune un text, „instrucţiunile cele mai importante ale daoismului nu se găsescîn textul scris al cărţilor, ci în formule transmise,oral."[6]

Maspero face o distincţie între practicile care utilizează respiraţia şi cele care utilizează ca mijloc sexul. Pe cele dintîi va Fi suficient doar să le menţionăm, fie şi pentru motivul că e vorba de învăţături asemănătoare cu cele deja examinate cînd ne-am ocupat de transmutaţia endogenă. Astfel, reapare aici noţiunea „spaţiului forţei" situat în regiunea *yin* a corpului *(yang,* masculină, e acea parte

a corpului situată deasupra diafragmei, iar *yin,* feminină, este cea de sub diafragmă), mai precis, „la trei țoii sub ombilic"; zona aceasta e numită propriu-zis „cîmpul Cinabrului Inferior", *tan-t'ien.* Accesul la acest cîmp e blocat (de un prag pe care „divinitățile nu-l deschid cu ușurință"). Practica constă, în esență, în controlarea respirației, în stăpînirea principiului vital al suflului și, o dată îndepărtat obstacolul, aducerea lui pînă în cîmpul Cinabrului Inferior. Atunci suflul se înfîlnește cu Esența, numită și „Suflul Femeii misterioase"; după ce e integrat astfel, dacă este „închis", adică ținut mai mult timp, dă naștere unei energii hiperfizice speciale care se răspîndește și circulă prin întregul trup, regenerîndu-l și însuflețindu-l. Uneori este avut în vedere și un proces ascendent prin intermediul căruia forța din centrul inferior este dirijată spre așa-numitul cîmp al Cinabrului Superior (localizat în cap); ea se transformă atunci într-un foc „incendiind corpul, pentru ca acesta să aibă strălucirea focului". Acesta e pus în legătură cu „topirea formei [fizice]", adică a somei, a corpului însuși; se spune topire prin analogie cu schimbarea de stare provocata de foc în cazul substanțelor metalice solide. Suntem readuși astfel la concepția despre un trup transformat care depășește moartea[67]. în toate acestea se întîlnesc unele corespondențe cu învățăturile din *kundalinî-yoga*: centrul inferior, natura asemănătoare cu focul a forței *kundalinl,* obstruarea pragului căii axiale, procesul ascendent, unirea masculinului și femininului (în Yoga: Siva și Sakti) în creștetul capului.

De la practicile daoiste cu respirația să trecem acum la cele cu sexul proprii aceleiași tradiții. în manualele despre sex termenul *Yin-dao* (calea ascunsă) denumește unirea sexuală. Ca și tan-trismul, daoismul profesează principiul potrivit căruia utilizarea sexului, dacă pentru unii e dăunătoare, pentru ceilalți — pentru cei ce posedă cunoașterea — poate constitui un mijloc de realizare spirituală și de sănătate. „A te uni cu o. femeie — se spune — e ca și cum ai conduce un cal în galop cu Mie putrede." Dar cine știe nu iese păgubit din unirea cu femeile, ci scoate foloase, „împăratul Galben — stă scris în *Yii-fang she-yao* — se culcă cu o mie două sute de femei și devine nemuritor; oamenii de rînd au cîte o singură femeie și [bucurîndu-se de ea] își distrug propria viață. A fi sau a nu fi știutor: din așa ceva cum să nu decurgă rezultate opuse?"[68]

Cunoașterea de care e vorba se referă la o doctrină secretă; astfel, în același text (1 b) se spune că procedeul „Nemuritorii și-l transmit între ei; jură, bînd sînge, să nu-l transmită în chip nesăbuit". Același lucru îl repetă și maestrul Teng Yu-tse: „Această tehnică e absolut secretă: împărtășește-o numai înțelepților!"[69] Alt maestru, Ko-Hong (sec. al IV-lea î. Cr.), după ce subliniază marea însemnătate a „practicilor de alcov" *(fang-chong-che-fa);* despre scopul mai înalt ce poate fi urmărit cu ajutorul lor spune: „Această rețetă Bărbații Adevărați și-o transmit prin viu grai; la început ea nu era așternută în -scris. Chiar folosind leacurile cele mai vestite, dacă nu cunoști procedeul acesta eficace [practica cu sexul], nu poți dobîndi viața eternă" *(Pao-p'o tseu,* 8, 3b). Nu ne putem astfel aștepta că, doar din texte, ne vom putea lămuri pe deplin despre ce e vorba cu adevărat.

Maestrul daoist citat adineauri, Ko-Hong, menționează efectiv diverse scopuri urmărite de cei ce dau o utilizare neprofană sexului. Pentru unii, e vorba să refacă uzura energiei vitale și să obțină longevitatea; pentru alții, să consolideze *yang-u* din ei înșiși și să disperseze *yin-uY,* scopul cel mai însemnat însă ar fi „să întoarcă Esența înapoi spre a reface creierul". Așa traduce Mas-pero[70]; dar indiferent dacă în text e folosit sau nu exact termenul de „creier", este evident că operația la care se face aluzie e cea despre care am vorbit adineauri, cînd am menționat practicile cu respirația; nu e vorba de creierul fizic, ci de așa-numitul „cîmp al Cinabrului Superior", situat în cap. Trebuie să reținem de fapt, în generai, că în doctrinele de acest fel orice referire cu caracter aparent fizic sau fiziologic trimite, în realitate, la o „anatomie" și la o fiziologie hiperfizice.

Chiar dacă distingem aceste finalități diverse, fondul comun al practicilor rămîne tot unirea dintre *yang* și *yin,* dintre principiul masculin și cel feminin, purtat cel dintîi de către bărbat, iar celălalt de către femeie. Se pare că în funcție de orientarea diferită a stării de unire în acuplare se realizează un scop sau altul. O expresie curioasă, dar și sugestivă, utilizată pentru practica sexuală este „încolăcirea Dragonului și jocul Tigrului". Dragonul simbolizează *yang-ul* și corespunde bărbatului; Tigrul simbolizează *yin* -ui și se încarnează în femeia utilizată. Trebuie să avem în vedere că, spre deosebire de alte tradiții, în cea chineză Dragonul e conceput ca un animal ambivalent, subordonat pe de o parte pămîntului și apelor, pe de alta ceresc și regal. în măsura în care simbolizează omul în dubla sa natură, la treptele experienței interioare din „jocul Dragonului și Tigrului" s-ar putea eventual raporta cele șase situații ale yan-ului atribuite de comentariu celor șase semne *yang* ale primei hexagrame din *Yi-king:* pornind de jos, Dragonul trece de la faza în care este ascuns și doar presimțit, la faza în care e vizibil, se lansează, se ridică în. văzduh și dispare.

Cît despre alegerea femeii, se acordă o mare importanţă vîrstei: nu peste treizeci de ani, dar cel mai bine e sub optsprezece sau nouăsprezece ani. Ca şi în tantrism, ea nu trebuie să fie mamă, nu trebuie să fi avut copii: „Chiar fînără, dacă a avut un copil nu poate fi de folos" *(Yu-fangpi-kiue,* 1 a). O trăsătură particulară este, aisi, prescripţia de a schimba femeia; asupra acestui punct insistă un întreg grup de texte ca asupra unei chestiuni esenţiale: „Trebuie să schimbi femeia după fiecare excitaţie; tocmai prin schimbarea femeii ajungi la viaţa eternă", spune textul citat adineauri (1 b), adăugind: „Dacă te uneşti mereu cu aceeaşi femeie, suflul *yin* va scădea şi folosul va fi redus... Esenţa şi suflul femeii vor slăbi încetul cu încetul, şi ea nu-i va putea aduce bărbatului un rod însemnat."[71] Indicaţia e interpretată chiar în sensul de a utiliza mai multe tinere una după alta, în alt text putîndu-se citi că „atunci cînd schimbi femeia de mai multe ori, beneficiul sporeşte şi dacă într-o noapte schimbi de zece ori femeia, vei atinge gradul suprem şi desăvîrşit [al operaţiei]."

Aceasta ne duce cu gîndul, mai mult decît la nişte procedee cu adevărat dirijate către un scop iniţiatic, adică transcendent, la practici de magie sexuală care s-ar putea învecina chiar cu domeniul unui vamgirism „psihic" masculin. Această idee ni se impune nu numai datorită referinţelor existente în unele texte la longevitate, la îndepărtarea bolilor, la „posibilitatea de a deveni uşor" sau „subtil" pe care o are trupul ca urmare a unor atare practici[72], ci în primul rînd datorită faptului că uneori se recomandă să fie folosite tinere femei care nu cunosc deja tehnica; raţiunea acestei recomandări e, după P'eng-tsu, că în acest caz de pe urma acuplării ar putea trage folos femeia ca să-şi alimenteze *yin-ul* şi să devină ea nemuritoare: o fată ştiutoare îşi va căuta propria dezvoltare şi nu va fi de nici un folos pentru tovarăşul ei[73]. Nu ar mai fi vorba atunci de un parteneriat veritabil, de o experienţă din care ambele părţi ar putea trage foloase din dizolvarea, aşa zicînd, în stările ce se succed în actul iubirii. Suntem, dimpotrivă, îndreptăţiţi să credem că, în acest caz, bărbatul caută pur şi simplu o substanţă fluidică complementară pe care să o absoarbă sau să o folosească drept excitant pentru a-şi întări calitatea *yang* sau calitatea „Dragon", adică principiul virilităţii, în opoziţie cu calitatea *yin* sau „Tigru" a femeii: Şi bărbatul ar prefera ca tovarăşa sa să nu fie iniţiată în semnificaţia secretă, magică, â acuplării, pentru a o împiedica să tragă ea foloase de pe urma ei şi pentru ca, în ansamblu, să nu prevaleze cumva principiul *yin.* în plus; chiar şi în tratatele de artă profană a iubirii e relevat un antagonism şi femeia este numită „inamica", deoarece ea tinde să-i ia bărbatului *yang-ul[14].* Dacă apoi problema ar fi numai existenţa unui fluid feminin de absorbit în scopul hrănirii propriului principiu vital, ar fi mai uşor de explicat utilizarea mai multor tinere femei, aşa zicînd în serie. Chiar şi în India şi în Tibet se cunosc tehnici sexuale menite să prelungească viaţa într-un cadru analog: în esenţă, e vorba ca, în unirea cu o femeie, chiar dacă ei îi provoci orgasmul, să nu participi cu riici un chip la plăcere, ceea ce ar duce oarecum la absorbirea vampirică a energiei vitale feminine[75]. în rest, chiar şi în *Upanişade* există urmft ale unui procedeu „aspirator" similar menit să-i ia femeii „sămînţa" în cursul acuplării, făcînd astfel încît ea să nu rămînă grea. Textul spune că, în acest scop, bărbatul, cu gura lipită de gura femeii, pătrunzînd în ea trebuie să emită suflul, iar apoi să-l inspire (şi probabil să-şi ţină respiraţia), concentrîndu-se mental asupra formulei: „Cu puterea mea, cu sămînţa mea îi iau sămînţa ei" (despre „sămînţa feminină" am vorbit mai sus, s 54)[76]. în acest text se menţionează de asemenea un lucru analog cu cel avut în vedere în daoism: de stăpînirea cunoştinţei depinde avantajul bărbatului asupra femeii sau a femeii asupra bărbatului, cu prilejul împreunării sexuale: bărbatul se bucură de „buna lucrare a femeii" cu care se uneşte, dacă posedă cunoştinţa; dimpotrivă, femeia poate pune stăpînire pe cele ale bărbatului, dacă acesta din urmă nu este ştiutor. Se mai spune că pînă şi bărbaţii de rangul brahmanilor sunt lipsiţi de virilitate cînd se împreunează cu o femeie ce posedă cunoştinţa respectivă[77]. Avem însă motive să credem că în practicile secrete daoiste nu totul -ia sfîrşit pe un plan atît de problematic. Printre altele, tehnica principală nu se deosebeşte mult de cea tantrică. Prima fază se numeşte aici arta regală de a egaliza, armoniza sau amesteca respiraţiile — *chang-k'i chen-chu;* aceasta e denumirea tehnică a preludiilor erotice menite să însufleţească magnetismul natural ce se aprinde pe baza raportului *yin-yang,* pînă la un grad particular de exaltare şi de sintonie a celor doi. Doar după ce a intervenit această stare şi ea e alimentată un timp se va trece la unirea tru- , purilor *{Yu-fang che-yao,* 1 b). E posibil ca prin aceste preludii să se aibă în vedere aceeaşi condiţie, pentru a cărei realizare, potrivit ritualului tantric citat anterior de noi, ar trebui să petreci cu femeia o anumită perioadă în intimitate, dar abţinîndu-te de la contactele fizice. în mod analog, aşa cum spuneam, regimul acuplării, *huo-ho,* nu se deosebeşte aici mult de cel trantric: posedînd-o pe femeie, bărbatul nu trebuie să ajungă la emisia lichidului seminal[78] şi, ori de cîte ori procesul de ejaculare ar fi dea în curs, el trebuie să-l înhibe şi să întoarcă înapoi sperma pentru ca din ea „să

păstreze Esența", această Esență corespunzînd în chip vădit cu *vlrya* şi cu *bindu,* cu principiul virilității magice din învățătura indiană. în *Su-niu-king* se spune anume: „Esențialul tehnicii constă în unirea cu multe femei tinere fără a emite Esența."[79] Se pune problema de a trezi forța primară (Esența); o dată ce derularea actului sexual a pus-o în mişcare (un text spune: „Ea trebuie să devină bine agitată"), trebuie oprit procesul ejaculării, scop în care, în unele texte, sunt avute în vedere chiar abilități drastic fizice. Atunci are loc procesul invers, Esența trezită şi reținută urcă de-a lungul coloanei vertebrale spre „creier". Aceasta este numită „arta de a face Esența să se întoarcă pentru a restabili creierul [centrul din creier] — *huan-tsingpu-nao" (Yu-fangcheyao,* 1 b)[80]. „Pătrunde doar, fără a ejacula", se repetă. Instrucțiunile lui Lieu King sunt: după ce suflurile bărbatului şi femeii s-au armonizat, „să pătrunzi cînd f...] eşti slab, să te retragi cînd eşti ferm şi puternic", în vreme ce alt text spune: „Cine intră puternic şi iese slab, chiar dacă ar fi avut cea mai bună soartă, va pieri" (*Yang-sing yan-wing Iu,* II, 13 a-b). Ca subiect gramatical al precedentei propoziții Maspero pune între paranteze *falusul,* organul masculin (numit de acele texte „osia de jad"). Interpretarea aceasta ni se pare însă mai degrabă grosolană; printre altele, ea face prea puțin imaginabil cursul pe care ar trebui să-l ia în mod practic lucrurile, pe plan fizic, mai cu seamă la început, nemaivorbind de cazul în care tînăra femeie oferă un acces dificil sau este fecioară. Trebuie să fie vorba mai degrabă, în esență, de o stare şi de o forță, nu de organul sexual, ci de principiul *yangal* bărbatului care, „slab" la primul contact cu femeile, în desfăşurarea operației magice se întăreşte treptat, ia avans asupra principiului *yin* şi iese „tare" din experiență, acesta fiind unul din scopurile pe care textele le indică în mod explicit? Ritualismul e aplicat aici în asemenea măsură, încît, numărul complet al lui *yang* fiind optzeci şi unu, în practica perfectă acesta ar trebui să fie şi numărul mişcărilor ce are a le săvîrşi „osia de jad" între „corzile de lăută" (organul sexual feminin)[81]: lucru imaginabil doar ca o mecanizare absolut paralizantă, afară de cazul acelor situații cu totul speciale în care, fără voie, realizarea intens trăită a unei semnificații duce spontan, am zice aproape magic, la o corespunzătoare structură simbolică precisă a gestului fizic.

Teng Yu-tse, figură legendară de „nemuritor" care ar fi trăit sub dinastia Han în secolul al II-lea, vorbeşte de dublul scop: „a scădea *yin-ul* pentru a spori *yang-ul"* şi „a închega licoarea Esenței" (e vădit că vrea să spună: a fixa *vîrya)*[82]. Maspero citează avertismentul că, Ia fel ca şi în cele cu respirația, asemenea practici nu trebuie abordate fără o pregătire adecvată. Pe deasupra, ca să li te consacri, ar trebui alese zile bine determinate; în această privință există, pentru daoişti, uri complex de interdicții întemeiate astrologie. De exemplu, sunt interzise prima şi ultima zi a lunii, perioadele primului şi ultimului pătrar al lunii şi cea a lunii pline, şi cum la acestea se adaugă şi alte date şi împrejurări nepropice, practic aproape două sute de zile din an sunt excluse pentru „împreunarea magică a Dragonului cu Tigrul."[83] Sunt avute în vedere şi anumite ore favorabile: fără a fi beat sau prea ghiftuit, trebuie să lucrezi cu tînăra femeie la „ora suflului viu *yang,* după miezul nopții"; regăsim astfel aici, printre altele, conexiunea deja menționată dintre femeie, eros şi noapte (s 21). Practica presupune capacitatea de a medita şi de a realiza o intensă concentrație mentală. Nu sunt avute în vedere procese preliminare de sacralizare, ca în India şi în alte părți, ci se spune în mod explicit că operația trebuie efectuată într-o stare diferită de cea a conştiinței obişnuite de veghe. „Ori de cîte ori te consacri practicii — spune Teng Yu-tse — trebuie să intri în meditație; e necesar să pierzi mai întîi conştiința trupului, apoi pe cea a lumii exterioare."[84] Asta înseamnă că trebuie să intri într-o stare de transă activă, pentru ca, îndeplinind în continuare acțiuni materiale şi, evident, fără a pierde senzația femeii şi a corpului femeii, experiența să se desfăşoare, în substanță, pe un plan subtil, hiperfizic. Referitor la partea cea mai importantă, şi anume ascensiunea Esenței către sediul superior după oprirea şi devierea forței redeşteptate de la direcția de-a lungul căreia s-ar fi produs scurgerea lichidului spermatic în femeie, este nevoie ca practica să fie însoțită de reprezentarea mentală ce permite urmărirea şi dirijarea procesului în interiorul tău[85].

Acelaşi Teng Yu-tse menționează şi o invocație[86], după terminarea căreia „bărbații vor struni [cu spiritul fix] frîiele, reținînd cu hotărîre Esența şi distilînd suflul care, urmînd coloana vertebrală, va urca spre *Ni-Huan;* aceasta se numeşte „a face să se întoarcă la Origine, *huan-yuan".* Femeile, dimpotrivă, vor menține [spiritul fix] în inimă ca să hrănească spiritele, distilînd un foc imutabil *[rajas* ca *tejaş,* în terminologia indiană] în inimă, făcînd ca suflul să coboare de la ambii sîni pînă la rinichi, de unde va urca de-a lungul coloanei vertebrale spre a ajunge tot la *Ni-Huan* [S7]. Ceea ce se numeşte „transformarea Realului", *hua-chen.* După o sută de zile se parvine la Transcendență. Exersînd vreme îndelungată, poți devejii spontan Bărbat Real şi vei străbate veacurile trăind veşnic.

Aceasta e metoda de „a nu muri"[88]. în privința acestui „a nu muri" suntem iarăşi confruntaţi cu ambiguitatea deja relevată: nu ne putem da seama dacă totul se reduce la cucerirea longevităţii şi la fabricarea unui soi de elixir alchimic (în fapt, se întîlnesc uneori chiar expresii de felul celei ce urmează: „Fie că sunteţi tineri sau bătrîni, veţi redeveni adolescenţi")[89], sau dacă un fel de reintegrare şi de ordine fizică şi „vitală" sunt considerate ca efect inerent al unei realizări de ordin mai înalt, şi anume cea a vieţii nemuritoare în sens propriu, transcendent. în faţa unei asemenea ambiguităţi, trebuie să ne reamintim avertismentul textelor, şi anume că esenţa învăţăturilor iniţiatice era transmisă numai pe cale orală.

în materialul adunat de către Maspero nu există indicaţii cu privire la pericolele practicilor sexuale de unire dintre *yin* şi *yang.*

Totuşi avem motive să presupunem că şi ele prezintă riscul unei intoxicări erotice atunci cînd, din pricina slăbiciunii bărbatului în unirea magică, *yin-ul* sau calitatea Tigru, activă în femeie, cîştigă sub o formă ocultă supremaţia asupra principiului *yang* sau calităţii Dragon, active în bărbat. Aşa cum am spus mai înainte, aceasta e poate raţiunea sfatului de a nu folosi tinere iniţiate în latura secretă a practicii, deoarece ele ar putea-o utiliza în propriul lor avantaj, şi anume pentru o dezvoltare periculoasă a lui *yin:* ceea ce ar răsturna complet polaritatea practicii.

în afara operaţiilor sexuale individuale, adică săvîrşite de către un cuplu izolat, unele texte daoiste menţionează practici colective ce pai>a fi fost un amestec de vechi rituri orgiastice sezoniere (de primăvară şi de toamnă) şi tehnicile propriu-zis iniţiatice mai sus menţionate. Pentru astfel de rituri colective sunt indicate ca favorabile zilele de lună nouă şi de lună plină, zile care, pentru riturile sexuale individuale, trebuie, dimpotrivă, evitate. Precizarea că ele urmăresc eliberarea de păcate şi îndepărtarea nenorocirilor care, potrivit „legii acţiunilor şi reacţiunilor concordante", pot deriva din propriile acte, ne duce cu gîndul la finalitatea unei îmbăieri sau purificări, realizate prin cufundarea în amorf (în „Ape"), despre care am vorbit în legătură cu sensul ultim al riturilor orgiastice în genere. Cu deosebirea însă că şi în aceste practici colective ar trebui respectat, în acuplare, regimul neejaculării. O observaţie în acest sens din *Siao tao luen* sună astfel: „Cei care se dedau acestei practici realizează Formula Regală în Cîmpul Cinabrului, dar ei ţin seama de Taina Apărată şi emit pe drum."[90] Principiul & cel al promiscuităţii, nimic nu trebuie să se opună schimbării femeilor. Acelaşi text, în privinţa scopurilor, menţionează şi necesitatea de a-ţi asigura o forţă protectoare („fastă") contra oricărei primejdii, contra oricărei înrîuriri ostile, contra oricărui demon. Dacă şi aici efectul căutat este realizarea calităţii masculine pure *yang,* am putea constata în aceasta o paralelă cu fondul ideilor antice referitoare la puterea magică şi exorcistică a falusului. Oricum ar fi, nu e lesne de conceput acordul dintre un regim de orgie colectivă şi cel al acuplărilor fără emisie spermatică. Putem cel mult gîndi aceasta în cadrul unui lanţ magic organizat şi articulat corespunzător (ca în cazul „cercurilor" tantrice, la care vom reveni mai jos), iar nu al unei promiscuităţi efective. Dar, în această ordine de idei, se fac trimiteri şi la „lucruri ce nu se pot înfăţişa în amănuntele lor"[91], în timp ce e neîndoios că asemenea practici colective trebuie să fi degenerat în numeroase cazuri, de vreme ce unii autori deplîng faptul că în perioadele de după dinastiile Wei şi Tsin, ele au prilejuit naşteri de copii printre daoişti[92]: ceea ce presupune în mod evident că se abandonaseră cursului normal, „umed", al acuplărilor omeneşti.

57. Practici sexuale arabe şi simbolistică hermetică

Practici orgiastice cu scopuri mistice sunt atestate şi în spaţiul arabo-persan. Dar informaţiile corespunzătoare se reduc la cîteva menţiuni ale unor autori şi călători înclinaţi mai degrabă să se scandalizeze decît să studieze cu înţelegere tradiţiile respective şi să le arate implicaţiile. O informaţie directă referitoare la practici sexuale continuate pînă în zilele noastre în mediile arabe din Africa de Nord găsim într-o relatare cuprinsă într-o lucrare colectivă recent publicată[93]. împreunarea cu femeia apare aici ca unul din mijloacele folosite pentru a activa puterea unei influenţe spirituale *(barakah),* care e stabilită în bărbat printr-o iniţiere oarecum virtuală într-un rit precedent. E de notat că această tehnică este aleasă numai pentru acele persoane care, prin temperament, sunt înclinate în mod deosebit spre sex; înclinaţia predominantă constituie astfel un soi de materie primă[94]. Un al doilea amănunt interesant, socotit ca o calitate indispensabilă, este probarea incapacităţii de a fi hipnotizat[95]. Aceasta, evident, pentru a preîntîmpina o stare de pasivitate, dacă nu chiar de fascinaţie, cînd intri în raport cu femeia: să ne amintim că şi în tantrism se atrage atenţia asupra pericolului ca o stare de acest gen, ca într-un leşin sau o sincopă, să se substituie extazului activ al *mahă-siiklia-ului.*

Cît despre esenţă, în relatare întîlnim încă o dată bine cunoscutul regim „contra naturii" al

acuplării: „Regula este de a conduce în aşa fel unirea cu femeia, încît în nici un caz să nu se ajungă la deznodămîntul ei normal, care constă în ejaculare. Organizaţiile cu care intrasem în contact dispuneau de fete berbere specializate pentru asemenea practici. Cred că ele erau supuse de fiecare dată unei pregătiri oculte. în plus, erau furnizate anumite formule — *dhikr* — şi nici o fată nu consimţea să se preteze unor astfel de practici dacă ele nu erau utilizate. De-a lungul întregii nopţi cît trebuia să dureze experienţa se folosea ceaiul arab, adică un fel de decoct puternic, căruia i se adăugau succesiv infuzii de diverse plante, care nu trebuie să fi fost fără legătură cu stadiile şi desfăşurarea experienţei."[96]

Aceeaşi persoană adaugă: „Scopul practicii părea a fi dublu. Era în primul rînd o stăpînire de sine, altceva decît simpla rezistenţă la tentaţii, pentru că se acceptau toate condiţiile normale, fizice şi psihice, ale oricărei uniri trupeşti cu o femeie şi nici nu era prescrisă înăbuşirea senzaţiilor ce se trezesc îndeobşte de pe urma ei, cu singura excepţie de a se controla şi inhiba emisia spermatică. Or, fetele utilizate aveau, dimpotrivă, instrucţiunea precisă de a face apel la orice mijloc pentru ca ea să se producă. Un detaliu bizar: mi s-a înfîmplat să le văd pe aceste fete plîngînd cînd le reuşea această intenţie de «deturnare» şi scuzîndu-se, spunînd că fuseseră silite să asculte de un ordin." La rîndul său însă şi acest scop de atins prin rezistenţă şi dominare de sine era tot un mijloc, întrucît forţele trezite de acupharea astfel condusă trebuiau să provoace trauma necesară pentru ihiminare, pentru luarea de contact cu suprasensibilul[97]. E interesant de relevat că, pe lîngă aceste practici sexuale, autorul relatării a fost instruit în rituri de magie evocatoare avînd în vedere nu atît producerea de fenomene paranormale, cît dezvoltarea autocontrolului şi a unei puteri de comandă, deoarece se spune că în experienţele evocatoare de felul acesta, dacă nu posezi orientarea justă, poţi fi lovit de nebunie la fiecare pas: risc pe care l-am văzut menţionat şi în legătură cu practicile sexuale[98].

Referitor la stările experimentate în ele, dacă ar fi să stabilim o anumită conexiune cu calea sufismului, s-ar putea vorbi pesemne de „extincţia", *hanah,* căreia îi urmează „stabilitatea", *tasis* sau *baqah.* L-am citat mai sus pe Ibn Arabi în legătură cu regimul de sacralizare a unirii sexuale şi cu identificarea rituală a femeii cu „natura" cosmică. Putem cita aici şi alt pasaj din acelaşi maestru: „Cînd bărbatul o iubeşte pe femeie, el rîvneşte unirea, adică unirea cea mai completă cu putinţă în dragoste; şi în forma [corporală] alcătuită din elemente nu există unire mai intensă decît cea prilejuită de actul sexual. în ea, voluptatea cuprinde toate părţile trupului şi tocmai din acest motiv legea sfîntă prescrie spălarea totală [a trupului după actul sexual], purificarea trebuind să fie nu mai puţin totală decît a fost stingerea bărbatului în femeie în extazul provocat de voluptate [în unirea sexuală]. Căci Dumnezeu, gelos pe robul său, nu îngăduie ca acesta să creadă că se bucură de ceva ce nu este El. Aşadar, îl purifică [cu ritul prescris] pentru ca să se întoarcă, în viziunea sa, către Cel în care s-a stins de fapt, întrucît nu există altceva decît El."[99] Transpunere deci a dizolvării prin intermediul femeii într-o extincţie întru divinitate prin depăşirea faptului iluzoriu al voluptăţii individuale şi corporale: aceasta e probabil cheia tehnicii islamice.

Cît despre tradiţiile europene, în Evul Mediu şi în veacurile următoare nu e uşor să certificăm prezenţa unor şcoli în cadrul cărora să fi fost puse în lucru procedee similare. Am vorbit mai sus de unele curente kabbaliste particulare şi de Fraţii Spiritului Liber chiar; aici e însă vorba de un simplu erotism mistic şi nimic nu ne îngăduie să presupunem existenţa unui regim special iniţiatic al acuplării. Nu e însă exclus ca şi acesta să fi fost avut în vedere în alte cercuri, mai închise. în altă parte[100] am citat un text herme-tico-kabbalist, *Asch Mezareph,* atribuit lui Isaac Olandezul, şi unde simbolismul loviturii de suliţă a lui Phineus, care străpunge perechea păcătoasă în momentul acuplării, provocînd astfel miracole, ne poate duce cu gîndul la tehnica tantrică şi daoistă a opririi energiei *vîrya* în cursul actului sexual. O semnificaţie similară ar putea fi culeasă eventual dintr-una din aşa-zisele *Chei* ale lui Basilius Valentinus, şi anume din cea de-a unsprezecea. în ea sunt reprezentate două femei călare pe doi lei care se sfîşie unul pe altul; femeile ţin sus o inimă în care se varsă şi se amestecă fluidul Soarelui şi cel al Lunii. Alături, se vede un războinic înarmat din cap pînă-n picioare, cu spada înălţată, gata să lovească (să oprească procesul)[101].

De asemenea, o carte din jocul de Tarot, cea de-a cincisprezecea, căreia i s-a dat o interpretare hermetico-kabbalistă, poate face aluzie şi la procedee sexuale[102]. Ea se intitulează „Diavolul". Figura centrală are trăsăturile uneia din formele atribuite uneori divinităţii secrete a Templierilor, lui Baphomet. Este o figură androgină cu cap de berbec, purtînd pe frunte o pentagramă. Braţului drept şi braţului stîng îi sunt asociate cele două formule alchimisto-herme-tice, *Solve* şi, respectiv, *Coagula.* în mîna dreaptă, figura ţine o făclie aprinsă, iar cum această parte ţine de *Solve,* aceasta ar

putea fi o aluzie la focul interior aprins în cursul operației. Mîna stîngă ține simbolurile antice ale organelor sexuale, masculin şi feminin, unite, şi corespondentul *Coagula* s-ar putea referi la acțiunea magică de fixare care generează androginul. în afară de acestea, în partea de jos a figurii, legați de piedestalul pe care se înalță figura centrală ca o cheie a întregului ansamblu, se văd un diavol bărbat şi o diavoliță, care ar putea corespunde bărbatului Şi femeii ce participă la operația desfăşurată sub semnul acelei figuri-cheie, şi anume cea a androginului cu pentagramă. Bărbatul,'cu mîna stîngă ridicată în sus, către făclia aprinsă, face gestul ritual al binecu-vîntărilor, în vreme ce dreapta şi-o ține pe organele sexuale; femeia însă atinge cu mîna dreaptă partea inferioară a figurii androgine, iar stîngă şi-o ține aşezată pe propriul sex. De vreme ce ea se află în partea cu *Coagula,* aceasta ar putea fi o aluzie la o a doua semnificație a respectivei formule, şi anume la „coagularea luminii astrale", la starea de beție fluidică ce constituie aportul femeii la derularea operației. Astfel, chiar dacă în diferitele părți ale unei hieroglife abstruse şi enigmatice pot fi încorporate semnificații polivalente, o figură de acest gen poate trimite aluziv la diferitele momente ale unei operații de magie sexuală inițiatică.

Cît despre hermetismul propriu-zis — prin care înțelegem doctrina secretă transmisă în Occident prin intermediul limbajului simbolic şi derutant al procedeelor alchimice — am arătat deja că interpretarea sexuală e una dintre cele posibile pentru operațiile de care pomenesc textele: e însă astfel numai datorită multiplicității planurilor la care orice simbol inițiatic, prin însăşi natura sa, se poate referi simultan. De fapt, simbolismul erotic are în her-metism un rol destul de însemnat, iar procedeele respective, s-ar putea prea bine aplica în schema lor domeniului magiei sexuale. Am relevat mai sus importanța pe care, într-o asemenea tradiție, o are simbolismul androginului, lui *Rebis*. Pornind de la vechile texte elenistice, se declară că esența Operei constă în împreunarea masculinului cu femininul[103]. Alchimic vorbind masculinul este Sulful, forță ce stă în relație cu principiuJ Eului şi cu divinul (această semnificație o are termenul grecesc pentru Sulf: Oexou). Cît despre principiul feminin, el are o mulțime de denumiri: este Mercurul, Apa Vieții, Materia Primă, Solventul Universal, Apa Divină etc. E „Doamna Filozofilor", de care are nevoie „Aurul nostru", Aurul desemnînd de asemenea masculinul, în principiul său de „ființă". „Aurul nostru corporal — spune Philaletes[104] — e ca şi mort înainte de a se uni cu soția sa. Abia atunci se dezvoltă Sulful lăuntric şi secret." Referitor la Femeie, încă într-un tratat al lui Osthanes se spune: „în tine este ascunsă taina cea înspăimîntătoare şi minunată."[105] Cel dintîi efect al „împreunării oculte" e însă dizolvarea, Femininul, sau Mercurul, activîndu-se ca un solvent. De aici, faza numită „Opera în negru" *(nigredo),* în timpul căreia masculinul, „Regele nostru", moare[106]. De altfel, prin criza aceasta trece însuşi „Aurul corporal"," numit şi „Sulful vulgar": e forma de manifestare condiționată a principiului personalității, cel ce se poate numi „Eul fizic". Unindu-se cu Mercurul, respectiv cu Apa Divină, închiderea lui e înlăturată. Astfel, după criză se manifestă starea extatică, răsare lumina, îşi fac apariția „porumbițele Dianei" în aşa-numita *albedo,* „Opera în alb", în care trebuie să vedem aspectul pozitiv, iar nu tot cel negativ, al „domniei Femeii" sau „a Lunii". Este însă esențial pentru scopurile operației generale ca bărbatul să dispună de ceea ce textele numesc cînd „Oțelul înțelepților", cînd „sămînța Aurului", cînd „Sulful incombustibil", aceste denumiri referindu-s'e Ia o putere care să nu se „aprindă" (care să nu se lase exaltată) şi nici să nv „se strice" („Oțelul"), ci să se conserve de-a lungul acestor schimbări de stare şi, cînd vine vremea, să constituie principiul („sămînța") unei noi dezvoltări. Această dezvoltare corespunde celei de-a treia faze esențiale ale Opus-ului *alchemicum,* şi anume „Opera în roşu", sau *rubedo,* în care e depăşită condiția de simplă deschidere extatică, acum redevin active Sulful şi Focul; masculinul, devenit viu, reacționează asupra substanței care îl dizolvase, o ia înaintea femininului (în *Turba Philosophomm* se spune: „Mama e întotdeauna mai miloasă față de Fiu decît Fiul față de dînsa"), îl absoarbe, îi transmite propria sa natură. Acesta e momentul cînd împreunarea Regelui şi a Reginei, a perechii spălate şi *dezbrăcate,* numită şi „Incest", îl produce pe cel care e dincolo de ei doi, pe *Rebis,* androginul încoronat, Soare şi Lună laolaltă, care „are toate puterile" şi e nemuritor[107].

Dacă în texte se subliniază că ansamblul acestor procedee ale Artei liermetice aplicate la om reflectă procesul însuşi al creației, al manifestării cosmice, în momentele ei esențiale — împrejurare asupra căreia am atras atenția şi mai înainte —, pe de altă parte chiar din această indicație reiese, aşadar, cu claritate măsura în care simbolurile şi operațiile hermetice s-ar preta unei aplicații la

[107] Despre toate acestea, cf. lucrarea noastră deja citată, îndeosebi partea a doua. Ca probă, vom reproduce doarcîteva expresii caracteristice din textele hermetice: „Femeia o ia la început înaintea

bărbatului şi-l domină într-atîta, încît îi schimbă propria natură; nu-l lasă pînă cînd nu rămîne grea. Atunci bărbatul îşi recapătă puterea şi capătă la rîndul său supremaţia, o domină şi o face asemănătoare lui." „Mercurul filozofai este o Apă dizolvantă... Regele moare şi înviazăîn ea, pentru că aceeaşi Apă ucide şi dă viaţă. Filozofii [hermetici] au dat culorii albe numele de Viaţă şi înviere." „Cînd această apă a realizat dizolvarea desăvîrşită a stabilului, ea este numită Izvor al Vieţii, Natura, Diana goală şi liberă." „Prometeu reprezintă Sulful lor însufleţit de Focul ceresc" etc. (A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-her-metique.* Paris, 1758, pp./220, 237, 467, 407).

planul însuşi al practicilor sexuale. După cum am mai spus, trebuie să reţinem însă că, în pofida utilizării pe scară largă a simbolismului erotic (uneori în termenii cei mai drastici: găsim în texte figurări ale coitului Regelui cu Regina, goi, cu membrele petrecute în diverse chipuri)[108], vechii maeştri ai hermetismului nu au urmat calea sexului, că pentru a se reintegra cu principiul feminin, pentru a-şi dezbrăca Diana, pentru a-şi poseda pe Hebe a lor şi a duce la bun sfîrşit *opus transformationis* pînă la zămislirea androginului încoronat, ei nu au apelat la femeie. După cum putem vedea, abia în vremurile mai recente unii continuatori ai hermetismulpi nu au exclus „calea Venerei" şi au interpretat operaţiile hermetice prin raportare la ea.

în această privinţă am putea menţiona cercurile de care a fost iniţiat Gustav Meyrink în unele doctrine ce se găsesc expuse ici şi colo, sub o formă deseori îndeajuns de vie şi sugestivă, în romanete sale. Date cu caracter mai nemijlocit sunt însă oferite de şcoala lui Giuliano Kremmerz (pseudonim al lui Ciro Formisano), care şi-a desfăşurat activitatea în Italia spre finele secolului trecut şi la începutul secolului nostru în cadrul unei organizaţii — sau al unui „lanţ"—, căreia i s-a dat numele de Myriam.

58. Myriam şi „piromagia"

însăşi denumirea aceasta e interesantă. încă de către teologia mistică creştină, Măria, Fecioara *Theotokos* (= Mama lui Dumnezeu), a fost concepută ca personificarea Bisericii care, ca dispensatoare de viaţă supranaturală, dă naştere lui Dumnezeu, lui „Cristos în noi", şi o idee similară se întîlneşte şi în ezoterismul ebraic în legătură cu Shekhina, care a fost şi ea identificată cu forţa mistică şi eficientă a unei anumite organizaţii iniţiatice. L. Valii a putut şi el arăta că, în limbajul lor secret, „Supuşii Iubirii" dădeau numele de „doamnă" nu numai „înţelepciunii Sfinte", ci şi organizaţiei ce era purtătoare şi administratoarea acestei forţe. în şcoala lui Kremmerz regăsim, aşadar, într-o corespondenţă semnificativă, aceeaşi concepţie: dacă fiecare şi-o are pe Myriam a sa, „doamna" proprie, care e entitatea fluidică sau dublul vital al propriei fiinţe, există în plus şi o Myriam colectivă care e însuşi lanţul sau, mai bine zis, forţa fluidică vitală a organizaţiei, invocată ca o entitate sau ca o înrîurire spirituală superioară de către fiecare participant la aceasta în scopul propriei integrări spirituale şi operative şi al iluminării[109]. Abstracţie făcînd de aceasta, se pare, în scrierile lăsate de Kremmerz, că referirile la calea Venerei se mărginesc la aprinderea unui foc psihic („piromagie") prin intermediul unui raport între doi indivizi de sex opus ce exclude contactul fizic; sub acest aspect, orientarea pare similară celei dovedite de formele medievale speciale de care ne-am ocupat la locul potrivit. în general, vorbind de magie, Kremmerz[1110] spune: „Magia, stare activă de cucerire a voinţei şi de apartenenţă absolut r asculină, dar bărbatul nu ar fi ca atare dacă femeia nu s-ar supune impulsului bărbatului ca recepţionară", femininul furnizînd aici în esenţă „fluidul" necesar activării şi magnetizării voinţei, pe care să o conducă apoi în integritatea ei la o stare de „androginie". Asupra acestor posibilităţi sau aplicaţii operative vom reveni însă ceva mai jos. „Nu vom discuta nici despre utilizarea femeii ca un fel de medium ghidat de către bărbat, pînă ce îi devine complementul său clarvăzător, pe baza unui raport de sintonie şi de dragoste „care trebuie să excludă orice gînd necurat!"[111]. în general, Kremmerz admite că acela ce acţionează în domeniul magiei poate să nu respecte continenţa „doar în cazul cînd îşi posedă contrarul fluidic într-o femeie"[112]; e, aceasta, o dezvoltare a ideii de complementa-rism sau polaritate specială, ca precondiţie a oricărei stări de intens magnetism erotic. Un pas mai departe pare a face afirmaţia că nu ştie ce e dragostea cine poate distinge unde începe spiritul şi unde sfîrşeşte carnea[113]. Iată cum e descris drumul spre „piromagie": „Dragostea începe să capete un caracter sacru cînd pune sufletul omului într-o stare de *mag* sau de transă. Materia mai grosieră şi materia mai subtilă sunt cuprinse în om de o stare de magnetism atît de profundă, încît mijeşte mai întîi intuiţia şi apoi senzaţia unei lumi ce nu e umană, dar care, în hipersensibilitatea unei stări existenţiale aparte se adapă dinnvun izvor omenesc."[114] Kremmerz relevă apoi că această stare anume se produce pentru cîteva clipe în orice dragoste diferenţiată, dar

„dificultatea constă în a o face să dureze intens şi definitiv"; constă apoi în a evita trezirea dorinţei carnale, care ar paraliza-o. După terminologia lui Kremmerz, dacă e activă, e stare de *mag,* dacă e pasivă, e de transă. Prin ea, nu numai că elementul subtil al bărbatului intră în contact cu cel al femeii, dar se şi determină posibilitatea unui raport cu tot ceea ce, în materie de forţe şi influenţe, aparţine planului hiperfizic[115].

Regăsim apoi un motiv mai demult cunoscut cînd Kremmerz spune că „prin această poartă a iubirii" începe cu adevărat magia, atunci cînd bărbatul, „rămînînd în intensitatea neverosimilă a Iui *Pir* sau a focului magic", distinge în iubita pe care o vede cu ochii fizici o a doua entitate ce aparţine planului la care s-a ajuns *(veniet sine veste Diana).* Dar în unirea cu această entitate începe, o dată cu „magia", riscul nebuniei[116]. Rezumînd, Kremmerz formulează în următorii termeni secretele acestei arte: 1. cum să menţii intens aprins focul sacru; 2. cum să-l faci veşnic şi cu ce tăciuni să-l aţîţi; 3. cum să te uneşti cu entitatea pomenită, cu ajutorul peceţii lui Solomon (semn alcătuit din două triunghiuri încrucişate, A şi V, reprezentînd masculinul şi femininul, activul şi pasivul, Focul şi Apele)[117]. Cu această realizare ar putea avea o legătură şi o inscripţie de pe „Porta hermetica", monument roman ornat cu inscripţii şi simboluri, comentat de Kremmerz însuşi într-una din cărţile sale: *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto.*

Alte amănunte despre „acuplarea fluidică" şi iubirea magică se găsesc în două monografii, inspirate în bună parte de însuşi Kremmerz, cuprinse într-o culegere pe care am mai citat-o[118]. Se spune, în prima dintre acestea, că „este necesar ca erosul, care e instrumentul operei, să nu fie numai dorinţă sexuală, patimă sexuală, ci tocmai *iubire,* ceva mai subtil şi mai vast, fără polarizare fizică, dar intensitatea nu trebuie să fie din acest motiv mai mică. Ţi se poate încă spune: *trebuie să doreşti sufletul, fiinţa persoanei iubite, aşa cum îi poţi dori trupul."* Pornind de la starea aceasta, în raportul fără contacte fizice, „erosul îţi declanşează contactul fluidic, iar starea fluidică, la rîndul ei, intensifică erosul, Astfel se poate produce o intensitate vertiginoasă aproape de neconceput pentru bărbatul şi femeia de rînd." *„Să iubeşti, să doreşti* aşa, fără mişcare, în mod continuu, aspirîndu-vă reciproc şi vampiric, într-o exaltare ce înaintează fără teamă de zone ameţitoare. Vei resimţi o senzaţie de amalgamare efectivă, o percepere în tot corpul a persoanei iubite, nu prin contact, ci într-o acuplare subtilă prin care o simţi în fiecare punct şi te pătrunzi de ea *ca într-o beţie ce pune stăpînirepe sîqjele sîngelui tău.* Aceasta te duce, la limită, în pragul unei stări de extaz."

în cea de-a doua monografie, intitulată „Magia împreunărilor", acelaşi autor anonim fie se bizuie pe învăţături kremmerziene nedivulgate de către Maestru, fie, dincolo de Kremmerz, se inspiră direct din practicile tantrice, slujindu-se însă de simbolurile tradiţiei hermetiao-alchimice. în scrierea aceasta[119], acuplarea flu-idică fără contacte fizice, despre care am vorbit adineauri, ia înfăţişarea unei faze sau condiţii preliminare. O dată realizată aceasta, unirea se poate desfăşura şi pe planul corporal: „După ce fe-ai obişnuit cu acea operaţie, care vrea doar să conducă la starea magică prin intermediul erosului reţinut şi alimentat în corpul fluidic, într-un al doilea timp poţi face ca *dragostea şi dorinţa fără contacte* să coboare pînă în adîncul sexului, adică al forţei vitale care acţionează în procreaţie şi se trezeşte prin acuplarea trupurilor." Pentru a nu se ajunge astfel la o sincopă a stării magice, ci la o intensificare ulterioară a ei pînă la realizarea „dragostei care ucide", este indicată totuşi aceeaşi condiţie întîlnită de noi în tan-frismul indian, în practicile daoiste şi Ia arabi: punctul culminant al orgasmului să fie atins, dar fără ejaculare.

Nu ne vom opri aici asupra altor amănunte, fie şi de ordin ritual, furnizate de către autor. Vom releva doar un punct important, şi anume distincţia făcută de el între două faze ale experienţei, puse în legătură cu cele două regimuri, al Apei şi al Focului, al Femeii şi al Bărbatului, al Lunii şi al Soarelui, de care vorbesc hermetiştii.

Autorul[120] spune: „Cînd cei doi mor întru unitate şi criza-spasm se rezolvă într-o stare continuă, ceea ce se experimentează poate fi numit un fel de beatitudine cosmică exaltată... Bagă însă de seamă că starea asta nu e starea supremă, oricît de irezistibil ar putea lucra în tine impulsul de a te fixa în ea şi de a te confunda cu ea. Dacă ai face asta, n-ai mai depăşi servitutea cosmică, viaţa ta s-ar sfîrşi acolo unde se opreşte misticismul erotic. Şi la această beatitudine aproape nirvanică trebuie să ştii să renunţi folosind *puterea Focului* (pe care alţii o numesc Foc contra naturii), dacă domnia Apelor e să sfîrşească într-adevăr şi Femeia să fie pe deplin învinsă şi Materia purificată de orice umiditate a ei." Este vorba de revenirea la condiţia de activitate pură după dizolvarea obţinută prin unirea, cu ajutorul femeii, „cu propria otravă"; în corespondenţă cu planul Marilor Mistere, procesul se continuă în acel sens antiextatic (sau mai bine zis supraextatic) despre care am mai vorbit, citînd şi un pasaj din

Mănduka-upanişad. Tocmai în perspectiva aceasta ar exista o deosebire esențială între ceea ce ambii parteneri, bărbatul şi femeia, ar putea cîştiga, fiecare în felul său, din experiență: „Limita participării femeii, vreau să spun limita realizării sale atunci cînd, unită cu tine, ea te urmează, e extazul în care pătrunde şi se dezvoltă punctul culminant al acuplării. Dincolo de acesta femeia nu poate trece, din cauza legii irevocabile a naturii sale." Aceasta consună cu constatările noastre despre ceea ce putem intui prin simbolistica şi terminologia polivalentă ale şcolii VajraySna (tantrismul budist), ca şi despre ceea ce se poate deduce din doctrina daoistă cînd ea stabileşte ca scop esențial al tehnicii sexuale distilarea şi fortificarea principiului *yangpur.*

în sfîrşit, la fel ca şi Kremmerz, autorul mai sus citat recomandă pentru operație utilizarea unei ambiențe izolate, pe care o vor frecventa numai cei doi, ambianță care prin „mijloacele adecvate ale magiei parfumurilor şi ale semnelor de consacrare" este „saturată" într-atîta, încît să poată deveni „un loc fatal unde vei percepe aşa zicînd o schimbare de personalitate a femeii şi încă de la intrare vei simți brusc un început al vîrtejului şi al extazului pe care dubla ta operație, de acuplare psihică şi corporală, urmează a le aprinde."[121] Aceasta ne evocă atmosfera ăropa-ului, adică a transsubstanțierilor tantrice şi a intervenției „prezențelor reale".

în ansamblul scrierilor de acest gen, cele două monografii mai sus citate sunt pesemne cele în care învățăturile secrete de magie sexuală cu finalități inițiatice sunt expuse cu un minimum de văluri. Putem ajunge lesne Ia această constatare comparîn-du-le cu toate celelalte informații asemănătoare ce au transpirat în vremurile moderne, ori de cîte ori nu a fost vorba de simple mistificări. Vom prezenta încă două cazuri.

59. „Lumina Sexului" şi „Legea Thelemei"

Primul caz este destul de problematic. E vorba despre unele scrieri publicate în perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale de către Măria de Naglowska. Le putem menționa în prezentul context deoarece, oricît ar fi de amplu spațiul acordat în cadrul lor unor speculații personale şi unor divagații literare, ca să nu mai vorbim de o latură voit scandaloasă (de pildă în insistențele de a vorbi de satanism cu mice preț, chiar şi fără nici un motiv serios în acest sens), ele se fac ecoul unor teme deja întîlnite de noi în doctrina secretă pe care M. de Naglowska se pare că a ajuns să o cunoască prin contacte avute cu unele cercuri ruso-caucaziene şi poate chiar hassidice. însuşi cadrul general se structurează după concepția, consemnată la timpul său (s 34), a unei dezvoltări ciclice, simbolizate aici de „orologiul cosmic" şi mersul său. Prima fază este intrarea lui Dumnezeu în natură, a „Fiului" în devenire, a masculinului în feminin. „Femeia", Sakti, predomină în această fază. La cifra şase, care corespunde punctului celui mai de jos al cadranului orologiului, adică al arcului descendent, „în care femeia îl domină pe bărbat şi materia întemnițează spiritul în adîncurile măruntaielor sale", se situează limita abisului unde, o dată ajunşi, murim sau renaştem întru viață eternă. Este punctul „trecerii periculoase" sau punctul de cotitură, unde ne întîmpină marea încercare[122]. După aceea, intervin motive de magie sexuală, pentru că încercarea ar consta şi în confruntarea cu femininul, în acelaşi spirit al principiului tantric de „victorie asupra răului însuşi prin transformarea lui în bine"[123]. Femeia este concepută ca poarta prin care se poate intra atît în domeniul morții, cît şi în cel al vieții. In căderea în păcat, voluptatea „devine magnetul care-l atrage pe bărbat către femeie nu pentru victoria Vieții (= Dumnezeu), ci pentru victoria morții (= Satan), iar Eva... devine arena luptei dintre viață şi moarte"[124]. în momentul decisiv al încercării bărbatul o revede pe „mireasă", e poftit să se afunde iarăşi în ea, în feminin, dar într-un sens opus față de cel al căderii, nu pentru a intra în domeniul morții şi al devenirii, ci pentru a ieşi din el: trebuie să-şi mențină conştiința de sine, nu să şi-o piardă, în acest context, femeia se prezintă ca *Ianua Caeli* şi ca instrumentul indispensabil pentru eliberare. De la limita fazei descendente (şase), victoriosul se vede atunci reproiectat în punctul unu sau, cum s-ar spune mai bine, în punctul zero — al orologiului cosmic, adică la începutul ciclului, eliberat de materie şi consacrat Rege. Acesta e ritul „celui de-al doilea matrimoniu, care coincide cu cel al formării lui Mesia"[125].

Nu ar fi vorba, de altfel, doar de simboluri abstracte, ci şi de activarea lor în cadrul unor procedee sexuale concrete. Referitor la aspectul tehnic al acestora din urmă, revine încă o dată norma neemisiei seminale în cursul acuplării. M. de Naglowska distinge două operații. Prima e caracterizată tocmai de acest procedeu. „Cine trece prin încercare *doit rester sec* pînă la sfîrşit fiindcă stă scris: «Nu îngădui ca forța ta sacră să se cristalizeze într-un lichid muritor.»" Se face aluzie la „o primejdie de moarte [nu de moarte fizică, după toate aparențele] în caz de nereuşită". în această primă fază —- se adaugă — „femeia este oferită fără să ştie operației dia-' bolice"[126]. Abstracție făcînd de „diabolic", s-ar părea

că scopul urmărit se situează în esență pe aceeași linie ca și procedeul daoist preliminar de „întărire a lui *yang*\ în măsura *în* care amalgamarea disolutivă cu femeia e raportată la un rit ulterior, la o fază sau inițiere succesivă și distinctă. în cursul TPIP; H» O A bărbatul „se jertfește, acceptă în înSlS T* jos - pătrunderea fulminantă a SS

sublimă a coltului sacru, la care femeia se întîmplă în primul rit] nu va *TZ* această încercare cu rațiunea zdruncina™ sublim de care vorbesc doctrinele secrete librul și devine un om nou."[1]" Dacăv"m afirmațH, pesemne starea de somn s feghe a eme *T* două operații succesive nu trebuie înțeleasa J !„ degrabă ca activarea sau neactivarea *t Z* femeii transcendente; iar „rațiunea *IZlf* cu „uciderea *manas-uM"* yogică Referit™- i* A ♦ , f e de-al doilea rit cu femeia de%sti dată nu adOr ti Naglowska trimite la altă carte a sa unde Lă f'i ' *l* puțin ținută. Observația că, în cel de-a doi*2*rft fn *,*t*, vibrațiile nu trebuie să-i furnizeze flei o p ă'c "e " *F"?* pentru că plăcerea aparține bărbatului iar n , frm * locahzată> banală, ci de-a dreptul întoarce pe do '*ZZ T* "" **" unei învățături multiplu SSX buie să evite localizarea senzațiilor, dat fiind r« PI *l Z n* înclinat în acest sens decît femeia prin 2 ™ V pentru că în primul rînd el trebeva ceda dT plăcere carnală (eventual e mai potrivit ceea ce *TJ* T „plăcerea mistică": „Imaginează-ți omîlSp «ff P o căldură ce nu are nimic carnal, un C f "IC1 "" un loc"-), xot restul, în carte e grafie fantastică o dată cu ritu, *j£* trebui să ne supunem înainte de a trece cea de-a doua operație, cea cu femeia de idei, Naglowska scrie: „Doar cine *T* urii în mod util cu o femeie adecvat insS indicibila fericire a plăcerii satanice n" e "ai unei femei, iar dacă săvîrșește ritu*SJZ*

Dacă — dar nu ni se pare a fi cazul — toate acestea sunt mai mult decît o simplă fantezie (și excluzînd inevitabilul „satanic", și mai nelalocul lui aici), ne-am putea gîndi la echivalentul unei operații speciale ce pare a fi fost practicată în unele școli Zen japoneze, unde trauma unei semiasfixii constituie un mijloc de a forța, în anumite împrejurări, limita conștiinței condiționate. Dacă ne asigurăm pe această cale posesia unui principiu în felul lui supranatural (precum cel primit îndeobște potențial prin intermediul unei transmiteri inițiatice), pericolele unui eșec al practicii sexuale sunt firește reduse. Și s-ar putea pesemne stabili chiar o relație între menționata „plăcere satanică" și plăcerea extatică, *sahaja-sukha,* a tantrismului, a cărei experiență împiedică apariția formei obișnuite paroxistice a plăcerii carnale. Dar poate că astfel nu facem decît să dăruim în mod generos un conținut, doar destul de confuz întrezărit de către Naglowska, descrierii romanțate a ritului. Cît despre nivelul, apoi, la care și-a plasat practic învățăturile, ar fi suficient să spunem, dacă e să-i acordăm credit lui B. Anei Kham[130], că li s-a îngăduit unor ziariști să asiste, la Paris, la ceremonia în cadrul căreia au fost consacrate cîteva fete destinate a fi folosite pentru „operația satanică".

Celălalt izvor la care ne-am referit îl privește pe englezul Aleister Crowley, mort în 1947 după o existență cum nu se poate mai agitată și mai aventuroasă. Dacă în atitudinile sale ponderea mistificării și a unui satanism ostentativ (Crowley ținea morțiș să fie numit Marea Fiară 666) e încă și mai mare decît la M. de Naglowska, el a fost totuși un om înzestrat cu o forță reală pe care cei ce intrau în legătură cu el nu puteau să nu i-o simtă: e un fapt atestat de multe persoane ce nu ar fi putut fi ușor sugestionate, împrejurarea aceasta prejudiciază însă aprecierea învățăturilor sale, în sensul că este greu de stabilit în ce măsură anumite rezultate eventuale erau datorate unor demersuri obiective'și pînă la ce' punct erau condiționate fundamental de înzestrarea și forța specială și extrem de personală ale lui Crowley.

Cît despre materialul informativ, el e destul de sărac. Scrierile cele mai importante ale lui Crowley sunt foarte-greu accesibile pentru că în parte au fost tipărite în ediții nepuse în comerț ori au rămas sub formă de manuscrise rezervate exclusiv discipolilor și unor persoane de încredere.

După cît se pare, Crowley făcuse o colecție de „inițieri; ceva autentic s-ar putea să provină din contactele avute de el cu un fel de yogin arab, Soliman ben Aifha, și cu doi exponenți indieni ai Căii tantrice a Mîinii stîngi, Brima Sen Pratab și Sri Agamya Paranhamsa[131]. Lăsînd la o parte ingredientele de scandal satanice și „păgîne", așa-numita „Lege a Thelemei", al cărei apostol se făcuse Crowley, e într-adevăr de inspirație tantrică.

Unul din consemnele acesteia era: „Legea este dragostea, dragostea supusă voinței" *(Love is the Law, Iove under will),* prin dragoste înțelegîndu-se aici în esență dragostea sexuală, iar scopul fiind descoperirea propriei naturi adevărate prin experiențe erotice speciale[132]. E prezentată o religie a bucuriei și plăcerii, în care ar trebui să intre însă și „o idee superioară despre moarte, care trebuie văzută ca o încercare și o inițiere"[133]; cu aceasta, ar părea să se reprezinte complexul „iubire-moarte", după valențele proprii căii Venerei magice. Și Crowley vorbește de otrăvuri ce trebuie transformate în hrană[134]; el prescrie „să cauți acele lucruri care pentru tine sunt otrăvuri, ba chiar otrăvuri în cel

mai înalt grad, ca să ţi le apropriezi prin dragoste", în scopul de a distruge „complexele" (probabil: condiţionările) propriei naturi[135]. în general, se urmăreşte să se depăşească „tensiunile Diadei prin nunta contrariilor", să se integreze propria natură „cu ajutorul unor noi partenere *(mates)* pe orice plan al fiinţei" (ceea c ne poate duce cu gîndul şi la matrimoniile hiperfizîce menţionate de Paracelsus şi de Kremmerz)[136]. Crowley scrie: „Luăm lucruri diferite şi opuse şi le împreunăm, pentru a le constrînge să alcătuiască un singur lucru; din această împreunare rezultă un extaz, astfel încît elementul inferior se dizolvă în cel superior." Fiecare însoţire ar fi menită „să dizolve un complex mai material, creînd din el unul mai puţin material; aceasta e calea dragostei a noastră, care se înalţă dintr-un extaz în altul."[137] Principiul: „Cu cît e mai mare polaritatea, cu atît mai sălbatică va fi forţa magnetismului şi cantitatea de energie eliberată prin acuplare" pare a avea o aplicaţie specifică în utilizarea sexului, în acelaşi pasaj menţionîndu-se, printre altele, condiţia negativă constituită de obişnuinţa cu o anumită femeie[138].

Trecînd peste fondul semimetafizic mai sus menţionat, Crowley vedea în utilizarea femeii, dar şi în cea a drogurilor şi stupefiantelor, asociatăcu cea dintîi sa#nu, mijlocul de a provoca deschideri sau rupturi ale conştiinţei obişnuite şi de a intra în raporturi reale sau evocatoare cu entităţi suprasensibile. Un biograf al lui Crowley, Symonds, relatează: „Sexul devenise pentru el [pentru Crowley] mijlocul de a ajunge la Dumnezeu. Era vehiculul său pentru consacrare... Săvîrşea actul sexual nu pentru a obţine uşjirarea emoţională sau în scopuri procreaţive, ci pentru a declanşa un nou curent, pentru a-şi reînnoi forţa... In ochii săi,' fiecare act sexual era act magic sacru, un sacrament. «A *prolonged orgy in honour of the great god Pan — AH in due order and propor-tion very admirable»." Opus* era cuvîntul prin care desemna actul sexual, cu referire la noţiunea hermetică ai,Marii Opere", în care încadra actul respectiv. în culminaţia acestui *Opus,* adică a experienţei erotice, realizîndu-se ruptura de nivel, uneori „se găsea faţă-n faţă cu zeii": *„Operation prolonged and intense: orgasm multiple... — The Gods clearly visualised and* ai/Ve."[139]

Ritualurile de magie sexuală erau printre cele mai secrete ale organizaţiei OTO *(Ordo Templari Orieijtis),* unul din ai cărei-conducători a fost Crowley. Sunt conţinute într-un manuscris intitulat *Agape — Liber C: The Book, of the Sangraal,* pe care nu I ne-a fost cu putinţă nici măcar să-l vedem. Aşa încît nu vom putea stabili dacă exista o corespondenţă între tehnicile tantrice şi cele profesate sau urmate personal de către Crowley. Se pare totuşi că a fost avută în vedere metoda ăropa-ului tantric, adică a evocării unor prezenţe reale suprasensibile. Citim astfel: „Ea îl cunoaşte şi-l iubeşte în mine pe Dumnezeu, nu pe bărbat, drept care l-a învins pe marele inamic ce se ascunde îndărătul norului său de gaz toxic, iluzia" (iluzia individuaţiei). La rîndul său, pentru Crowley era important să surprindă ceea ce trăieşte în spatele aparenţelor muritoare şi fizice ale femeii şi să ajungă „la o mare Zeiţă, stranie, perversă, înfometată, implacabilă". Şi pentru a o poseda pe ea, pe această Zeiţă, spune el, folosea o femeie sau alta[140]. Ar putea trece drept un detaliu tehnic ceea ce am spus despre faptul că fiecare femeie are o zonă a sa particulară de sensibilitate, asupra căreia trebuie să ne concentrăm, „cît despre voi —: spune Crowley —, unica datorie şi plăcere trebuie să fie prelungirea în timp. Nu vanităţi dacă ea va cere îndurare şi, ferm, dar cu blîndeţe, întrerupeţi orice luptă. Multe sunt mijloacele prin care se poate ajunge lesne aici. Ţineţi seama în primul rînd că dacă persoana, după ore întregi, ar mai fi capabilă să mişte un membru, ea vă va dispreţui." Crowley precizează însă că trebuie evitată orice brutalitate, afară de cazul în care femeia însăşi, pentru că e „de un tip mai degrabă vulgar", ar dori-o. Chiar şi în acest caz însă brutalitatea „trebuie să fie aparentă, nu reală"[141].

Toate acestea nu spun totuşi mult, atîta timp cît mult mai problematic e faptul că, pe de o parte, Crowley a avut copii, iar pe de alta, că despre *sex-magic* se vorbeşte chiar şi într-un context homo-sexual[142]. Cu privire la primul punct, afară de cazul în care Crowley ar fi pretins că în împrejurarea fecundării partenerelor sale nu ar fi acţionat în calitate de iniţiat şi nu ar fi urmărit scopul iniţiaţilor, ar exista un contrast net cu regimul acuplării iniţiatice, deoarece, aşa cum am văzut atestat în repetate rînduri, acesta ar trebui să excludă soluţia procreativă. Dacă adăugăm apoi cel de-al doilea punct, şi anume includerea, fie şi sporadică, a homosexualităţii în *sex-magic,* se naşte bănuiala că la Crowley, mai mult decît o adevărată tehnică, era vorba de o foarte specială dispoziţie personală înnăscută, prin care orgasmul acuplării (ca de altfel şi efectul stupefiantelor) în sine şi pentru sine conducea la deschiderile menţionate ale conştiinţei către supraserisibil. Atunci trebuie să presupunem însă ceva similar — o predispoziţie psihică personală de excepţie — şi la partenerele sale. Se pare că ele au fost utilizate şi ca mediumuri lucide, ca vizionare, ceea ce ne aminteşte de practici întîlnite atît la Cagliostro, cît şi la Kremmerz; se vorbeşte în fapt de femei în care o stare erotică aproape frenetică,

dintr-odată, fără nici un indiciu aparent, „ceda locul unui calm profund greu de deosebit de o transă profetică, în care ele începeau să descrie ceea ce vedeau."[143]

Oricum, tehnica indicată de către Crowley e deseori cea a excesului: prin plăcere sau durere, prin sex sau beție ar trebui să ajungem la o stare de epuizare împinsă pînă la limita extremă compatibilă cu posibilitatea de a continua să mai trăim[144]. Pumnalul magic, folosit împreună cu tot instrumentarul tradițional — semne, formule invocatoare, amulete, hlamide etc. — constituia simbolul „disponibilității de a fi gata să sacrifici totul"[145]. în ritualul secret al organizației OTO, intitulat *De arte magica,* în capitolul XV se. vorbește tocmai despre o „moarte în orgasm" numită *morsjusti*[146].

Limita epuizării sau a freneziei şi beției era desemnată şi ca momentul lucidității magice, al transei vizionare la bărbat sau la femeie.

Că magia sexului, dacă nu conduce la ruină şi la pierzanie, presupune o fortificare specială a voinței şi o asceză *sui generis* — această idee este recunoscută totuşi de către Crowley însuşi, care spune că a înfruntat totul, chiar ceea ce-i repugna cel mai muit naturii sale, că a sfidat puterea unor droguri ce i-ar fr putut modifica cursul vieții şi afecta în mod grav corpul. „Şi totuşi mi-am dominat orice impuls al spiritului şi mi-am făurit o morală mai severă decît oricare alta de pe lumea asta: în pofida unei libertăți absolute față de orice cod de conduită."[147] Dar dacă Crowley, în ceea ce-l privește, a putut rămîne în picioare şi şi-a încheiat viața Ia 72 de ani normal şi în deplinătatea facultăților sale, există relatări despre alte persoane cu care a venit în contact, îndeosebi femei, care şi-au sfîrşit zilele în ospicii sau au fost împinse la sinucidere: ceea ce confirmă învățăturile tradiției secrete despre riscurile pe care le comportă Calea Mîinii stîngi.

îndeosebi în utilizarea stupefiantelor (am putea spune însă că observația e valabilă şi în utilizarea femeii), Crowley a recunoscut de altfel şi pericolul de a-şi crea o obişnuință de care, încetul cu încetul, nu te mai poți lipsi. Drogurile, spune el, trebuie să fie. hrană doar pentru „bărbații puternici şi regali"[148]. Rămîne însă posibilitatea ca aceştia să nu se mai poată priva de un asemenea aliment: chiar dacă nu e vorba să se destrame şi să se piardă în senzații voluptuoase pasive, ci de un mijloc pentru a ajunge la contacte cu suprasensibilul, se poate produce şi aici într-un anumit mod aceeaşi servitute a intoxicării[149]. Că Ia Crowley şi poate şi la cîțiva dintre discipolii săi, efectele drogurilor s-au situat probabil pe linia celor produse de „băuturile sacre" din Antichitate sau ale amestecurilor utilizate pentru experiențele sabatice, în loc de a fi efectele pur subiective şi profane, aşa cum e cazul la aproape totalitatea contemporanilor noştri, împrejurarea se datorează, pe lîngă faptul ritual şi eventuala conexiune cu vreun lanț inițiatic supra-' viețuitor, unei constituții personale aparte. Pentru scopurile noastre, aceste informații succinte referitoare la însemnătatea deja relevată a acestui factor la Crowley vor fi suficiente, restul neputînd avea valoare doctrinară, ci doar de fenomenologie pur individuală.

60. Precondițiile în magia sexualis *operativă*

Nu ne mai rămîne decît să spunem cîte ceva despre magia sexuală în sens propriu, adică „operativ": este vorba de posibilitatea de a acționa asupra celorlalți sau asupra mediului înconjurător altfel decît pe baza legilor fizice şi a determinismelor materiale sau psihologice cunoscute astăzi. In acest loc vom lăsa deschisă întrebarea dacă o asemenea posibilitate este sau nu reală. Vrem să examinăm numai precondițiile sale în reprezentarea acelora care i-au admis şi îi admit realitatea, atunci cînd tehnicile folosite se întemeiază pe sex..

Din punct de vedere metafizic, dacă e adevărat că prin eros tinde să se realizeze misterul lui Trei, adică reintegrarea ființei unitare în lumea condiționată de Diadă, atunci pasul de la această idee la teoria puterii magice nu ar fi mare. Ceea ce îl paralizează însă pe om în acest sens este existentului scindată. Diviziunea sexelor constituie un mod particular de manifestare a principiului diadic care condiționează şi diviziunea dintre spirit şi natură, dintre Eu şi non-Eu. Dacă între toate acestea există o relație sau o solidaritate metafizică — şi am văzut cum şi un Scotus Eriugena o recunoscuse — poate există una şi între experiența transcendentală declanşată de sex şi o stare non-dual care ar permite o acțiune directă, extranormală, asupra non-Eului, asupra tramei exterioare a evenimentelor. Să ne amintim că în versiunea clasică, platoni-ciană, a mitului androginului originar, acestei ființe i-a fost atribuită, înainte de a fi fost scindată, o putere, ba chiar o putere capabilă să inspire teamă zeilor.

Aceasta, din punct de vedere metafizic. Din punct de vedere psihic, tradițiile magice sunt concordante în afirmația că orice acțiune eficace în termeni extranormali are drept premisă o stare de exaltare, de „manie", beție sau extaz activ care dezleagă imaginația de condiționările ei fizice şi pune Eul în contact cu „Lumina Naturii", paracelsiană, cu substratul psihic al realității, unde fiecare

imagine sau cuvînt marcat ar dobîndi o putere obiectivă. Or, dacă pe cale naturală erosul duce la o stare de exaltare de acest fel, e de înţeles cum s-a putut trece de la erotismul mistic sau iniţiatic şi la erotismul magic propriu-zis. Excepţionala dinamizare sau vitalizare a fanteziei prin efectul erosului e un fapt bine cunoscut chiar şi în domeniul profan, de care ne-am ocupat la locul cuvenit. într-un anumit mod şi grad, o „fantezie vie magică" acţionează în fiecare iubire. Nu trebuie, aşadar, să ne mirăm că o tehnică magică particulară a utilizat ca mijloc sexul supus unui regim particular.

E întru totul de înţeles că documentaţia existentă referitoare Ia această ordine de lucruri e destul de săracă, în timp ce unele forme degradate sau vrăjitoreşti, precum cele reperabile printre primitivi, nu prezintă aici mare interes. Unele indicaţii generale pot fi încă o dată extrase din tantrismul indian. Este vorba de *cakra,* adică de lanţuri (literal: roţi) alcătuite din perechi de bărbaţi şi femei care efectuează împreună acuplarea rituală într-o formaţie în cerc. în centrul cercului este „stăpînul roţii" — *cakreşvara* — împreună cu partenera sa, oficiind şi dirijînd operaţia colectivă. Pentru a exercita o atare funcţie, se spune, trebuie să fii un adept, să fi avut o iniţiere desăvîrşită. în ansamblu, e vorba de o evocare colectivă, în parte orgiastică, a zeiţei ca forţă deja latentă în grupul ce operează, activată acum prin realizarea aceloraşi acte şi vizualizarea aceloraşi imagini de către fiecare cuplu în parte, pînă la crearea unui vortex fludic sau „psihic" de utilizat în vederea operaţiei. Toate acestea au putut intra şi într-un cadru de magie profesională, ca rit magic săvîrşit în contul unor terţi. Se cunosc cazuri cînd *cakra-şi* tantrici au fost convocaţi de suverani în scopuri absolut profane, cum ar fi izbînda unor expediţii războinice[150].

Nu dispunem de nici un amănunt cu privire la procedura sexuală urmată în contexte de acest gen. Nu ştim, prin urmare, dacă aici acuplarea îşi avea desfăşurarea normală, ca în riturile orgiastice promiscue, sau dacă urma regimul neejaculării, ca în riturile iniţiatice, sau, în fine, dacă, aşa cum stau lucrurile în operaţiunile de magie colectivă în general, nu participanţilor — destinaţi doar să cumuleze o forţă psihică şi să creeze un climax —, ci doar conducătorului de lanţ îi revine să săvîrşească operaţiile decisive cu femeia rezervată lui.

Ceva mai mult despre condiţiile interne ale magiei sexuale poate fi dedus cu un anumit grad de verosimilitate din practici de aceeaşi orientare continuate pînă în timpurile moderne şi în sînul propriei noastre civilizaţii. Un document instructiv în această privinţă îl constituie cartea *Magia Sexualis* de Pascal Bewerly Randolph[151]. Randolph a fost o figură enigmatică de scriitor şi de „ocultist" de la sfîrşitul secolului al XlX-lea. Asociat mai întîi la . „Hermetic Brotherhood of Luxor", organizaţie de orientare iniţia-tică ce şi-a avut sediul la Boston, pe la 1870 Randolph şi-a creat propriul centru pe care l-a numit „Eulis Brotherhood". Cartea mai sus citată ar fi fost compusă după moartea lui, pe baza unor note pentru o operă manuscrisă destinată uzului personal al membrilor centrului respectiv; propriu-zis, ar fi vorba de cea de-a doua secţiune a învăţăturilor rezervate pentru ciclul al doilea. Cartea a fost publicată sub îngrijirea aceleiaşi Măria de Naglowska, despre care am vorbit mai sus. Avem motive să presupunem că conţinutul cărţii a fost alterat prin interpolări şi printr-o rearanjare parţială datorate aceleiaşi M. de Naglowska. Oricum,' ceea ce poate prezenta interes e înecat într-o mare cantitate de material inacceptabil şi în divagaţii, mostre a'le unei culturi de nivel inferior.

Randolph începe prin a recunoaşte că „sexul este cea mai mare şi principala forţă magică a naturii". Şi cînd afirmă că „toate forţele şi potentele emană din feminitatea lui Dumnezeu"[152], regăsim la el bine cunoscuta teorie metafizică despre Sakti. O teză particulară priveşte polaritatea inversată a celor două sexe: bărbatul şi femeia constituie cel dintîi polul pozitiv şi cealaltă polul negativ pe planul material şi corporal, dar pe „planul mental femeia este polul activ, bărbatul e polul negativ". Se specifică apoi că dacă organul sexual este pozitiv la bărbat şi negativ la femeie, pentru „organul manifestărilor mentale" situat în cap situaţia e inversă[153].

Ceva asemănător a fost susţinut şi de către S. de Guaita; aici însă e oferită într-un mod mai degrabă distorsionat o teză care, în esenţă, se raportează la tot ceea ce am spus despre pasivitatea sau polarizarea negativă proprie a bărbatului cînd se găseşte într-o stare de dorinţă senzuală, şi despre pasivitatea femininului (prin care se înţelege puterea lui naturală, subtilă, atrăgătoare, aspiratoare şi „non-activă"). Ţinînd seama de acestea, invertirea polarităţii şi stabilirea unei polarităţi pozitive a bărbatului în raport cu femeia şi pe planul spiritual şi subtil sunt indicate într-o scriere citată[154] ca o precondiţie esenţială pentru acuplarea cu finalitate iniţia-tică. A vorbi, cum face Randolph, despre cap ca despre organul „manifestărilor mentale" este însă impropriu, asta ne duce cu gîndul la simplul domeniu al psihologiei şi intelectualităţii, domeniu care aici nu intră în discuţie şi în care, de altfel,

nu e nicidecum adevărat că bărbatul ar fi polarizat negativ, iar femeia pozitiv şi activ, ci dimpotrivă. Pomenita inversiune şi pozitivare a polarităţii negative masculine (schimbare căreia i-am asociat mai sus simbolismul acuplării inversate) priveşte straturi mai profunde ale fiinţei; în termeni extrem-orientali, ea echivalează cu enu-clearea *yang-ului* pur în sine, şi trebuie într-adevăr să ajungi aici, dacă vrei să realizezi în chip ocult preceptul: *non des mulieripotes-tatem animat tuae* în clipa în care îi posezi trupul. Deşi Randolph nu vorbeşte de această condiţie, e totuşi destul de clar că acele calităţi, despre care spune că trebuie să le posezi şi să le dezvolţi pentru *magia sexualis,* o presupun.

Prima dintre aceste calităţi e denumită cu un termen de rezonanţă franceză *volancie* şi se referă la capacitatea de a te domina în orice împrejurare, de a vrea în mod ferm şi constant. După Randolph, „un exemplu [o analogie] găsim în forţa irezistibilă a fulgerului care despicări arde, dar nu oboseşte". „Discipolul trebuie să dezvolte în sine această forţă elementară — *volancie* — care e pasivă, pentru că ascultă de ordinul minţii, şi e rece, pentru că e lipsită de orice pasiune."[155]

Cea de-a doua calitate, care este oarecum pandantul pozitiv al precedentei, este „decretismul", „calitatea dictatorială, putere pozitivă a fiinţei umane, fără de care nu se poate săvîrşi nici un bine sau rău real", „capacitatea de a emite ordine peremptorii [începînd prin a ţi le da ţie însuţi], **liniştit** şi sigur, fără a nutri nici o îndoială cu privire la obţinerea efectului voit." Am văzut mai sus că în tantrismul indo-tibetan de principiul masculin este conexat *vajra,* termen ce are şi înţelesul de sceptru. Pentru exerci- tarea acestei facultăţi se cere ca „imaginaţia să fie lipsită de orice altă preocupare şi nici o emoţie să nu poată influenţa ordinul dat"[156].

Cea de-a treia capacitate ce trebuie dezvoltată este „pozismul", constînd în atitudini, gesturi sau poziţii ale corpului care sunt întrupări, expresii plastice sau sigle ale unui gînd anumit. Lăsînd la o parte neologismul ca şi unele exagerări, aici e vorba în fond de ceea ce, în general, constituie fundamentul oricărui ritualism serios înţeles şi care şi-a găsit o expresie deosebită în deja menţionata doctrină yogică despre *asana* şi *mudră,* adică despre posturi speciale ale corpului şi membrelor cărora li se atribuie nu doar o valoare simbolică, ci şi cea, concomitentă, de închidere a circuitului unor curente de energie subtilă ale organismului. Fireşte, precondiţia este ca gestul „pozat" să fie „realizat", adică trăit în semnificaţia sa, ca o obiectivare incipientă a acesteia din urmă[157].

Aceasta ne conduce la o ultimă calitate, pe care Randolph o numeşte *tiroclerism:* este puterea de a evoca şi forma imagini nete şi ferme cu ajutorul văzului interior.

Asupra diverselor amănunte privitoare la magia mirosurilor, a culorilor, cu date astrologice şi horoscopice corespunzătoare, furnizate de carte fără, ca izvoarele să fie clare, nu e cazul să ne oprim aici. Trecînd la operaţiile magice sexuale, printre scopurile care, după Randolph, se pot urmări cu ajutorul lor se numără realizarea unui proiect, a unei dorinţe sau a unui ordin precis ale operatorului; apoi provocarea de viziuni suprasensibile (ca în unele din operaţiile cărora li se deda Crowley); în al treilea rînd, regenerarea energiei vitale şi întărirea „potentei magnetice" (ceea ce ar putea corespunde unuia dintre scopurile pe care, după cum am văzut, şi le propuneau practicile daoiste); în al patrulea rînd, producerea unei influenţe menite să aservească pe femeie bărbatului şi pe bărbat femeii; în sfîrşit, se vorbeşte de „sarcini" de forţă psihică şi fluidică ce ar putea fi eliberate pe această cale, pentru a satura cu ele obiecte — posibilitate, aceasta din urmă, care trece cu mult dincolo de limitele a tot ceea ce capacităţile de a crede ale unui om din ziua de azi vor pute-a admite vreodată.

Privitor la regimul unirii sexuale care trebuie respectat în vederea atingerii unor asemenea scopuri sunt oferite însă lămuriri foarte sărace, puţinul pe care-l găsim nefiind nici el deloc convingător. Este firesc să se spună că „voluptatea şi plăcerea nu trebuie să constituie scopul principal"[158]. Totuşi e greu de imaginat cum, într-un asemenea context, se poate viza dincolo de plăcere „unirea sufletelor", dat fiind că întreaga situaţie e aceea de mijloc orientat către un scop, că scopul respectiv e un obiectiv concret şi că femeia joacă exclusiv rolul de instrument. Se va putea vorbi, cel mult, de o amalgamare fluidică. Mai citim că acuplarea ar fi considerată „ca o rugăciune", obiectul ei trebuind să fie formulat şi imaginat extrem de clar; dar dacă e să intre în acţiune aşa-numita *volandie* şi „decretismul"[159], alegerea cuvîntului „rugăciune" ni se pare cel puţin stranie. Lăsînd acestea la o parte, s-ar părea că în acuplare decisivă e scufundarea *(s'abîmer)* şi senzaţia de a fi purtaţi în înalt „în clipa în care, cu toate forţele unite, atingi rădăcina sexului opus". în acest punct ar trebui să se insereze actul magic. „Este mai bine dacă bărbatul şi femeia imaginează acelaşi obiect sau doresc acelaşi lucru; dar rugăciunea unuia singur dintre cei doi este la fel de eficientă, pentru că în spasmul amoros duce cu sine potenţa creatoare a celuilalt." Pentru ca „rugăciunea" să fie eficientă „este nevoie de paroxismul amîndurora. E nevoie şi ca mo,mentul drgasmului femeii să coincidă cu momentul expulsiv al bărbatului,

deoarece numai aşa se va săvîrşi magia."[160] Se vorbeşte în mod explicit de momentul în care „lichidul seminal al bărbatului trece în corpul femeii, care acceptă". Chiar dacă suntem puşi în gardă contra apariţiei, în acest moment, a „pasiunii carnale", a „instinctului animalic" care e aproape „o sinucidere pentru bărbat"[161], ansamblul nu rămîne mai puţin problematic, fiindcă aceste ultime instrucţiuni intră în conflict cu bună parte din învăţăturile ezoterice autentice relatate de noi anterior; aşa cum am văzut, în aceste învăţături criza emisivă a orgasmului sexual este considerată ca o sincopă a întregii experienţe în posibilităţile sale suprasensibile şi ca o cedare periculoasă. Dacă este să luăm drept autentic instrucţiunile mai sus citate ale lui Randolph, nu ne rămîne decît să reflectăm la posibilitatea ca forţa magică a spermei, *vîrya,* să poată fi separată de substanţa fizică; după ce forţa e trezită în genere prin îmbrăţişarea femeii, inserţia voinţei ar duce la separare, adică la detaşarea şi vibrarea forţei virile magice pe planul operaţiei prestabilite, lichidul seminal revărsat în femeie şi captat de carnea ei devenind atunci o substanţă fără viaţă, lipsită de contrapartea ei hiperbiologică. S-ar opera, în esenţă, o deturnare a puterii de creaţie de pe planul încă sacralizat al procreării (ca în înălţările rituale ale actului conjugal procreativ, cunoscute religiilor creaţioniste, ca de pilda Islamului) către un plan diferit, magic, chiar în clipa în care ar acţiona determinismul biologic ejaculativ neobstaculat. în plus, s-ar putea lua în considerare extrema dinamizare şi vitalizare pe care le poate avea în această clipă imaginaţia, cu condiţia să fămînem destul de conştienţi spre a putea face uz de ea. Acesta ar fi unicul mod de a face inteligibile indicaţiile lui Randolph asupra regimului acuplării, admiţînd de bună seamă că ele au fost reproduse în carte cu fidelitate. Trebuie să mai remarcăm în treacăt că starea de unire şi de criză erotică simultană la bărbat şi la femeie poate fi eventual interpretată în sensul unei stări creative exclusiv într-un asemenea context, nu pe planul material întîlnit în unirile sexuale comune. Se ştie într-adevăr — şi am mai amintit acest lucru — că pentru fecundaţia animală nu e indispensabilă nici o stare unitivă de genul acesta; o fată frigidă şi violată, cu nici un chip contopită lăuntric cu bărbatul în momentele cînd acesta a posedat-o, poate rămîne gravidă, iar din biologie ştim că penetraţia fecundatoare a spermatozoidului în ovul po"ate surveni în mod mecanic şi la multe ore după orgasmul cuplului, ca să nu mai vorbim despre fecundarea artificială.

Randolph furnizează unele scheme de forme speciale, sau poziţii, ale acuplării în corespondenţă cu unul sau altul din scopurile pe care şi le propune operaţia magică; aici intră probabil în joc cu deosebire „pozismul". In carte, totul se reduce însă la cîteva menţiuni generice şi fragmentare. Din punctul nostru de vedere, nu prezintă interes decît faptul că asemenea prelungiri, ajunse pînă în zilele noastre, ale unor tradiţii antice secrete, ar părea să coroboreze ipoteza adusă deja în discuţie că la origine, în unele cazuri, diverse poziţii ale acuplării trecute în revistă de tratate de erotică profană sau libertină au putut avea şi o semnificaţie rituală şi chiar magică. E evident că operaţiile de magie sexuală pretind o calificare extrem de specializată şi aproape o dedublare paradoxală, deoarece dacă, pe de o parte, ar trebui să se deruleze nestînjenit un proces de disoluţie şi de amalgamare extatică cu femeia care impregnează întreaga fiinţă proprie — acest proces fiind condiţia pentru atingerea stării non-duale şi pria urmare pentru eventuala eficacitate a operaţiei —, pe de altă parte, ar trebui să fie prezent şi vigil un cvasi al doilea Eu care gîndeşte cu totul altceva, care e fixat asupra imaginii corespunzătoare scopului de realizat, asupra obiectului „rugăciunii magice";obiect ce poate fi în realitate şi profan, astfel încît ne-am putea întreba dacă e cu adevărat atît de important să-i subordonezi ceea ce experienţa în sine, orientată diferit, ar putea da.

Referindu-ne încă o dată la Randolph, el are în vedere, pentru anumite scopuri particulare, o perioadă de pregătire de şapte zile, urmată de o perioadă operativă de patruzeci şi una de zile în timpul căreia ritul va fi săvîrşit din trei în trei zile[162]. Trebuie pregătită o ambianţă adecvată. Femeia va dormi într-o cameră separată, ea nu trebuie văzută prea des, ba chiar trebuie văzută numai atunci cînd în amîndoi se aprinde o stare de vibraţie magnetică. După fiecare operaţie, femeia trebuie să se îndepărteze în tăcere. Se subliniază astfel rolul pur instrumental pe care-l are femeia în acest context. Ca să încheiem, Randolph avertizează împotriva „incubilor şi sucubilor care reflectează viciile şi dorinţele voastre ascunse", căci putem deveni în chip ireparabil sclavii acestora[163]. Un avertisment analog am întîlnit şi la Kremmerz, în timp ce alţii au vorbit de „pacte tacit încheiate". Pericolul maxim nu are însă la drept vorbind legătură cu „vicii şi dorinţe". După cum am mai spus, el se referă mai degrabă la faptul că, în experienţe de genul acesta, se produc descoperiri şi obiectivări ale forţei elementare a sexului în una sau alta din polarizările sale; o situaţie de pasivitate în care cine se dedă unor asemenea practici este expus fenomenului obsesiv, distrugerii propriei personalităţi sau propriului „suflet" în sens cvasiteologic, deoarece aici sunt deschise sau se activează stări existenţiale

cu mult mai profunde decît cele întîlnite atunci cînd în dragostea profană un bărbat „e nebun" după o femeie (sau o femeie după un bărbat) şi pentru ea (pentru el) acceptă ruina şi chiar moartea.

CUVINT FINAL

Sexul este „cea mai mare forță magică a naturii"; în el acționează un impuls care prefigurează misterul Unului, chiar dacă aproape totul, în relațiile dintre bărbat şi femeie, se degradează în îmbrățişări animalice, se descompune şi se risipeşte în sentimentalisme fade şi idealizante sau în regimul domesticit al legăturilor conjugale socialmente autorizate. Metafizica sexului subzistă chiar şi în cazurile în care, văzînd situația mizerabilă a omenirii şi vulgaritatea nenumăraților amanți de nenumărate rase — măşti şi indi-viduații nesfîrşite ale Bărbatului Absolut în căutarea Femeii Absolute într-o succesiune mereu sincopată în ciclul procreației animalice — este greu să-ți reprimi un sentiment de dezgust şi de revoltă şi ai fi ispitit să accepți teoria biologică şi fizică ce derivă sexualitatea umană din viața instinctelor şi din animalitatea pură. Şi totuşi, dapă în existența obişnuită se manifestă involuntar un reflex al unei transcendențe *trăite,* asta se întîmplă prin sex şi, cînd e vorba de omul comun, se întîmplă *numai* prin sex. Nu cei ce se consacră speculațiilor şi activităților intelectuale, sociale sau „spirituale", ci numai cei ce se ridică pînă la o experiență eroică sau ascetică merg, în această privință, mai departe. Pentru omenirea comună însă doar sexul procură, fie şi doar în extazul, în mirajul sau în trauma obscură de o clipă, deschideri dincolo de condiționările existenței pur individuale. Acesta e adevăratul fundament al însemnătății, neegalată de nici un alt impuls, pe care dragostea şi sexul au avut-o şi o vor avea totdeauna în viața umană.

Cu aceste cuvinte am putea pune punct prezentului studiu. Suntem pe deplin conştienți de imperfecțiunile lui, mai cu seamă în ceea ce priveşte fenomenologia dragostei sexuale profane normale şi „anormale", despre care doar un specialist corespunzător — psihiatru, neurolog, ginecolog — ar fi putut să adune un material mai bogat şi să coroboreze ulterior numeroase lucruri care în paginile de față au putut fi doar menționate. Cu toate acestea, credem că scopul principal pe care ni l-am propus a fost atins: să transmitem sentimentul unui ansamblu, avînd şi dimensiuni metafizice şi hiperfizice, în care trebuie să integrăm tot ceea ce e cunoscut în mod obişnuit ca dragoste şi sex, ori de cîte ori vrem sâ-i înțelegem latura cea mai profundă.

După cum s-a văzut, pentru a ajunge aici a trebuit să pătrundem în două domenii neobişnuite: în cel al experiențelor liminale pe care mulți ar fi tentați să le excludă din desfăşurarea „sănătoasă şi normală" a oricărei experiențe erotice, şi în acela al doctrinelor secrete, al miturilor, tradițiilor cultuale şi rituale ale unor civilizații îndepărtate de noi în spațiu şi timp. Doar în acest ansamblu am putut strînge elementele necesare pentru a explica partea cu ajutorul întregului şi pentru a obține din superior cheia înțelegerii inferiorului. Astfel, examinarea celor două domenii, îndeosebi a celui de-al doilea, a avut în"economia lucrării noastre ponderea cea mai importantă, iar noi ne-am adîncit în ele fără a ne preocupa de impresiile de stranietate, ba chiar de fantazare şi de extravaganță pe care le va fi resimțit o anumită categorie de cititori.

în realitate, referitor la ceea ce prezintă un aparent caracter de „anormalitate", am acuzat îocă din Introducerea noastră greşeala de a socoti drept „normali ceea ce se manifestă în cel mai mare număr de cazuri. Ca „normal" în accepția riguroasă a termenului trebuie considerat, dimpotrivă, ceea ce e tipic, ceea ce nu are de a face cu cantitatea sau cu mai marea frecvență, deoarece în genere îl întîlnim doar extrem de rar. în acest sens, un om perfect sănătos, bine alcătuit, cu toate trăsăturile morfologice ale tipului ideal, constituie din punct de vedere empiric o apariție de excepție, nefiind însă din acest motiv „anormal"; dimpotrivă, el e în măsură să ateste normalitatea. Aceeaşi idee trebuie, aşadar, aplicată şi unor aspecte ale erosului, ale dragostei şi ale sexualității, care astăzi, chiar dacă sunt considerate ca posibile, în ochii celor mai mulți pot apărea ca anormale şi excepționale, practic netrebuind să se țină seama de ele. Iarăşi, într-o considerație de ordin superior, criteriile se pot interveni: anormalul (tipicul) este normalul, iar normalul (ceea ce de obicei se întîlneşte la' cei mai mulți) este anormalul.

Această considerație îşi găseşte o aplicație specială atunci cînd formele astăzi universal răspîndite ale sexualității sunt confruntate cu alte orizonturi care ni s-au arătat din studiul altor vremuri şi al altor civilizații. Omul modern s-a obişnuit să considere drept normală civilizația sa, adică ansamblul comportamentelor de care ea este caracterizată în cea mai mare măsură. El nu se îndoieşte aproape deloc că orice altă civilizație şi orice formă de existență diferită din trecut trebuie măsurate după scara faptelor care-i sunt astăzi familiare. Dacă se persistă în această infatuare singulară, atunci şi în ceea ce priveşte sexul se va impune o idee total distorsionată şi trunchiată despre „normal" şi „real".

în fapt,«*tot ceea ce în zilele noastre şi în genere în epoca modernă este cît de cît remarcabil, ca în orice domeniu semnificativ din punct de vedere spiritual, şi în cel al sexului şi al dragostei prezintă un caracter regresiv. Acelei moderne „demonii a sexului" la care ne-am referit în Introducere îi corespund în general forme ale unei senzualități prifnitivizate, degenerate sau vecine cu nevroza şi cu depravarea cea mai banală. De aici, nivelul literaturii sexologice, erotice sau criptopornografice din zilele noastre, ca şi al atîtor opere ce ar vrea să fie de popularizare şi de îndrumare pentru viața sexuală. Or, aceeaşi modificare şi lărgire a perspectivelor la care am căutat să contribuim în alte lucrări ale noastre consacrate altor subiecte, prezentul studiu şi-a propus-o şi el, într-unui din aspectele sale principale, anume în ceea ce priveşte domeniul erosului şi al sexului. Tot aşa cum lumea tradițională şi tot ce s-a păstrat din ea pînă în vremuri relativ recente în civilizații diferite de cea a Occidentului modern cunoşteau o imagine a omului care, întrucît nu era limitat la materialitate, la „psihologie" şi la fiziologie, era infinit mai completă decît cea modernă, la fel şi sexul a fost studiat şi activat şi în valențele şi posibilitățile sale superioare. Iar o înțelegere efectivă, adică genetică, a înseşi formelor la care s-a restrîns astăzi sexul şi, în general, a acelora accesibile marii majorități a tipurilor umane mai puțin diferențiate, forme pe care le-am putea numi prea bine subproduse ale sexului, nu o putem dobîndi decît raportîndu-ne la categoriile, cunoştințele şi experiențele acelei lumi diferite.

Iată prin urmare perspectivele pe care a vrut să le deschidă încercarea de față, propunîndu-şi doar o lărgire a cunoaşterii: să dea senzația că toate lucrurile asupra cărora ne-am obişnuit să ne îndreptăm privirea şi care, aproape fără excepție, ne stau în preajmă şi ne apar ca normale şi evidente, nu epuizează totul şi că, în privința teoriilor sexologice curente, cu deosebire a celor influențate de biologismul evoluționist sau de ideile fixe psihanalitice, ele nu reuşesc nici măcar să atingă în treacăt ceea ce este cu adevărat important. Şi simplul fapt ca discuția despre o metafizică a sexului să nu-i mai apară cititorului ca o extravaganță ar însemna, mult. Apoi, unele dintre cele afirmate de noi vor putea servi oricărei persoane mai calificate şi mai evoluate pentru a-şi clarifica propriile experiențe şi probleme. în ceea ce priveşte domeniul acoperit de *sacnim sexuale* şi tot ceea ce a fost examinat îndeosebi în ultimul capitol în legătură cu doctrinele secrete, cîştigul va fi eventual ideea că asemenea fapte pot exista, posibilitate atestată de tradiții adeseori multiseculare şi concordante. Cu toate că am menționat cazuri de prelungire pînă în zilele noastre a unor tradiții de acest fel. cvasitotalitatea contemporanilor noştri exclud ideea că ar putea face mai mult decît să ia doar act de ele, şi pesemne la fel stau lucrurile şi în cazul domeniilor de graniță ale erosului profan însuşi, asupra căruia am zăbovit adeseori. Omul e divers, lumea înconjurătoare e diversă, practic putem conta numai pe cazuri excepționale. Totuşi, după cum am mai spus la început, repetînd cele scrise de noi cu diferite alte ocazii şi în alte contexte privitor la scopul pe care îl putem urmări luminînd un aspect sau altul al concepției de viață non-moderne şi al comportamentelor corespunzătoare, e un cîştig considerabil dacă ajungi să dobîndeşti un simț al distanțelor spre a-ți da seama de punctul în care ne aflăm astăzi. Chiar şi în privința sexului, redescoperirea semnificației sale primare şi mai profunde, ca şi utilizarea posibilităților lui superioare depind de eventuala reintegrare a omului modern, de înălțarea lui şi trecerea dincolo de depresiunile psihice şi spirituale în care a fost condus de mirajele civilizației sale materiale: căci în aceste depresiuni, însăşi semnificația faptului de a fi cu adevărat bărbat sau femeie amenințată să se şteargă, sexul neslujind la altceva decît să ducă Şi mai jos; chiar dacă facem abstracție de mase, el nu va fi decît mîngîierea iluzorie, obscură, disperată pentru dezgustul şi angoasa existențială ale aceluia care s-a înfundat pe un drum fără ieşire.

CUPRINS

Reflecții despre *Metafizica sexului* a lui Julius Evola
(Fausto Antonini) 5
Nota traducătorului 23
INTRODUCERE
1. Delimitarea subiectului 25
2. Sexul în lumea modernă 32
Capitolul I
EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ
3. Prejudecata evoluționistă 37
4. Dragoste şi sex 39
5. Erosul şi instinctul reproducerii 41
6. Mitul „geniului speciei" 46

7. Erosul şi tendinţa către plăcere 50
8. Despre „voluptate" 52
9. Teoria magnetică a dragostei 56
10. Treptele sexuării 65
11. Sex fizic şi sex intern 70
12. Condiţionări şi forme ale atracţiei erotice 75
Capitolul II METAFIZICA SEXULUI
13. Mitul androginului 84
14. Erosul şi varietăţile beţiei 90
15. Biologizarea şi căderea erosului 93
16. Afrodita Urania. Erosul şi frumuseţea 100
414 CUPRINS
17. Impulsul sexual. Mitul despre Poros şi Penia
Anexă la Capitolul II
18. Despre homosexualitate
105 111 111
Capitolul III
FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ
19. Sexul şi valorile umane 117
20. „Dragoste veşnică". Gelozie. Orgoliu sexual 122
21. Fenomene de transcendenţă la pubertate 126
22. Dragoste, inimă, vis, moarte * 132
23. Complexul dragoste-durere-moarte 136
24. Voluptate şi suferinţă. Complexul sado-masochist 141
25. Extaze erotice şi extaze mistice' 149
26. Despre experienţa acuplării 152
27. Varietăţi ale pudorii. Metafizica pudorii 161
28. Semnificaţia orgiei 168
Anexe la Capitolul III 172
29. Marchizul de Sade şi „Calea Mîinii stîngi" 172
30. Rasputin şi secta hlîştilor 182
Capitolul IV
ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI <
31. Mitologie, ontologie şi psihologie 187
32. Diada metafizică 190
33. Arhetipuri demetrice şi arhetipuri afroditice. Fecioara. Nuditatea abisală 200
34. Diferenţieri tipice ale virilităţii în mit 210
35. Masculinul şi femininul în manifestare 213
36. Despre demonia femininului. Simbolismul acuplării inversate 220
37. Falus şi menstre 227
38. Psihologia masculină şi psihologia feminină 233
39. Femeia ca mamă şi femeia ca iubită 241
40. Milă, sexualitate şi cruzime la femeie 248
41. Despre puterea de fascinaţie a femeii. Activitate şrpasivitate
în dragostea sexuală 251
42. Despre etica sexelor 261
Capitolul V
SACRALIZĂRI ŞI EVOCĂRI
43. Căsătoria ca „Mister" în lumea tradiţiei
44. Creştinismul şi sexualitatea
267
273
CUPRINS 415
45. Prostituţia sacră. Hierogamiile 279

46. Incubi şi sucubi. Fetişism şi procese de evocare 286
47. Procese de evocare în dragostea cavalerească medievală 294
48. Despre experienţele iniţiatice ale „Supuşilor Iubirii" 300 Anexe la Capitolul V 310
49- Despre semnificaţia Sabatului şi a „liturghiilor negre" 310
50. Doctrina despre androgin în misticismul creştin - 320
Capitolul VI i
SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI
51. Transmutările şi preceptul castităţii 328
52. Tehnici de transmutaţie endogenă în *kuntialinl-yoga* şi în daoism * 333
53. Sexul în Kabbală şi în Misterele Eleusine 341
54. Practicile sexuale tantrice 345
55. Despre formele şi pericolele unirii sexuale în tantrism 353
56. Practici sexuale în daoismul chinez 369
57. Practici sexuale arabe şi simbolistică hermetică 380
58. Myriam şi „piromagia" 386
59. „Lumina Sexului" şi „Legea Thelemei" 391
60. Precondiţiile în *magia sexualis* operativă - 400
CUVÎNT FINAL 409

Mus Evola METAFIZICA 6EĂULUI

„Sexul este «cea mai mare forţă magică a naturii»; în al acţionează un impuls care prefigurează misterul linului, chiar dacă aproape totul, în relaţiile dintre bărbat şi femeie, se degradaază în îmbrăţişări animalice 3e descompune şi se risipele în sentimentalisme fade şi idsalizante sau în regimul domestici' al legăturilor conjugale socialmente ajtonzatJ. Şi iotuşi, dacă în existenţa obişnuită se manifestă involuntar un reflex ai unei transcendenţe *trăPf*,* asta se îrtîmplă prin sex şi, cînd e vorba de omul comun, .->o întîmplă *numai* prin sex... numai cei ce se ridică pînu la o experienţă eroică sau ascetică merg, în această piivinţă, mai departe. Pentru omenirea comună însă Joar sexil procuiâ, fie doar şi în extazul, în mirajul sac în trauma obscură de o clipă, deschideri dincolo de condiţionările existenţi pur individuale. Acesta e adevăr* ,1 **fundament** al însemnătăţii pe care dragostea şi sexul au avut-o şi o vo[r] avea întotdeauna în viaţa umană."

JULIUS EVOLA